V. I. Lenin y los problemas actuales de la lógica dialéctica

Junto a M. M. Rosental, Leningrado, 16-19 de diciembre de 1969

La necesidad de un estudio completo y profundo de la dialéctica materialista en sus funciones de lógica y teoría del conocimiento y como paradigma científico actual ha adquirido en nuestros días una especial importancia. De manera evidente, el carácter expresamente dialéctico de los problemas que aparecen en todas las esferas de la realidad social y del conocimiento científico obliga cada vez más a tomar conciencia de que solo la dialéctica marxista-leninista es capaz de constituir el método para dicho conocimiento científico y para la actividad práctica, así como para ayudar al científico a la comprensión teórica de los datos fáctico-experimentales en la resolución de problemas que aparecen en el proceso de investigación científica.

El estudio de la dialéctica como lógica del conocimiento científico es especialmente apremiante en la etapa actual de la batalla ideológica. Es bien sabido lo mucho que especula la filosofía burguesa, en concreto el neopositivismo, con la necesidad de la ciencia actual de una lógica del pensamiento rigurosamente meditada. Se puede decir, sin miedo a caer en la exageración, que precisamente el choque del materialismo y el idealismo en el enfoque de la naturaleza del pensamiento y, consecuentemente, del carácter de la ciencia del pensamiento (es decir, de la lógica), en los últimos diez años ha constituido uno de los principales campos de batalla de los sistemas filosóficos, una base de operaciones que ante todo se esfuerza el idealismo en arrebatar a la ideología marxista-leninista. La lógica dialéctica estudia ideas y principios para la construcción de una cosmovisión científica; no es solo una ciencia más situada junto a otras, sino el ‘espíritu vivo’ de todo conocimiento científico. Se entiende así el esfuerzo de la filosofía burguesa por establecer el monopolio relativo al estudio de la ‘lógica de la ciencia contemporánea’.

La actualidad de un estudio que desarrolle la lógica desde la posición del materialismo dialéctico, en base a la teoría leninista del reflejo, se deriva de que sólo por esta vía se pueden encontrar refutaciones convincentes a las modernas falsificaciones idealistas de los problemas teórico-epistemológicos y trazar perspectivas reales para un desarrollo fructífero de la ciencia.

La idea de que solo la dialéctica, y más concretamente la dialéctica materialista, puede jugar el rol de lógica del conocimiento científico actual, es el leitmotiv en las obras de Lenin. En la incomprensión de esta ‘esencia’ de la dialéctica, Lenin ve el principal defecto de la interpretación de la misma hecha por Plejánov, demostrando que la ignorancia del aspecto lógico de la dialéctica conduce precisamente a la reducción a la misma a una ‘suma de ejemplos’ que corrobora verdades exactas, pero de sobra conocidas. De esta forma, la propia dialéctica pierde su cohesión interna y su cientificidad; y si en las expresiones populares este defecto puede ser incluso tolerable hasta cierto punto, se torna totalmente inadmisible en lo relativo a la exposición científica de la dialéctica.

‘Las leyes de la lógica son esencialmente el reflejo de lo objetivo en la conciencia subjetiva humana’, anota Lenin. En esta breve fórmula aforística se introduce orgánicamente (que no se liga mecánicamente) un entendimiento preciso del carácter objetivo de las leyes y categorías de la dialéctica y la exposición de su rol activo en el proceso de desarrollo de conocimientos, su función lógica dentro de la estructura de una cosmovisión científica creadora. Lo objetivo sin lo subjetivo no se puede entender ni, por tanto, expresar correctamente; en esto insiste Lenin constantemente. No se puede demostrar la objetividad de las leyes y categorías de la dialéctica abstrayéndose de la investigación del proceso de conocimiento, de la investigación de la historia del conocimiento y la técnica, del proceso de reflejo del mundo objetivo en la conciencia del hombre. El examen por separado de estos aspectos anula al uno y al otro al mismo tiempo. En la realidad, la objetividad de las leyes y categorías dialécticas no le es dada al ser humano de forma inmediata, como un mapa preparado y presentado a la intuición(al estilo de un conjunto de ‘ejemplos’), sino que se revela solo en el tránsito de una largo y trabajoso desarrollo de las ciencias naturales y la técnica, así como de las ciencias y las prácticas sociales. Dicha objetividad penetra en la conciencia humana solo como resultado, como suma, como deducción de la historia del conocimiento del mundo.

Esto es lo principal: si la lógica es una ciencia, y no solo una descripción empírica de ciertos ‘procedimientos’, ‘métodos’ y ‘reglas’ utilizados en la ciencia actual, entonces debe justificar el significado objetivo de sus posiciones y recomendaciones. En otras palabras: está obligada a demostrar que las leyes del pensamiento formuladas por ella no son simples deseos y consejos que puedan o no seguirse, sino formas y leyes dentro de cuyos límites se desarrolla el pensamiento de cualquier teórico, si es que este pensamiento es científico. De otro modo, desaparece cualquier diferencia entre dicho pensamiento científico y los caprichos de la imaginación, es decir, cualquier posibilidad de construir la lógica como una disciplina científica cuyas aspiraciones tengan carácter objetivo, carácter de verdades científicas que no dependan de la arbitrariedad de tal o cual investigador.

La historia de la filosofía ha mostrado con claridad que cualquier intento de probar el carácter universal y necesario (y, por tanto, obligatorio) de las normas lógicas del pensamiento por otro camino distinto a la teoría marxista-leninista del reflejo está condenado a un estrepitoso fracaso, ya que la objetividad de las formas y leyes lógicas no puede basarse en referencias a la ‘naturaleza del pensamiento en sí’, a la ‘unidad trascendental de la apercepción’ o a la ‘naturaleza divina de la idea absoluta’, regida desde el interior por el pensamiento.

Si las formas y leyes universales del desarrollo del mundo interior (es decir, de todos los procesos naturales e histórico-sociales) no se consideran como una fuente objetiva, como un fundamento objetivo de formas y leyes lógicas, entonces la lógica pierde la base objetiva de sus conclusiones y empieza a parecer solo un producto del ‘libre (y completamente arbitrario) juego del pensamiento’. La ‘obligatoriedad’ de las normas lógicas se convierte en este caso en un simple efecto de la ‘buena voluntad’ de tales o cuales científicos llegados a un acuerdo, a la ‘convención’ referente a estos o aquellos ‘métodos descriptivos.

Precisamente por esto es tan importante para la lógica y su fundamentación objetiva la teoría del reflejo estudiada por Lenin, situada en la base de toda la historia del conocimiento del universo llevada a cabo por el ser humano.

Si la lógica no se entiende como la ciencia referida a las formas y leyes objetivamente condicionadas del desarrollo del pensamiento, es decir, la ciencia relativa a las formas y leyes reflejadas y que refleja el pensamiento en el desarrollo del mundo interior (naturaleza y sociedad), entonces dicha lógica no es tal en el sentido filosófico de la palabra.

La concepción leninista de la dialéctica señala a estudiarla precisamente como una teoría universal del desarrollo del pensamiento y la realidad objetiva. Y ya que solo el proceso de conocimiento al completo, en su movimiento de la ignorancia al saber, puede diferenciar realmente las categorías y leyes universales (y, por ello, filosóficas) del desarrollo de las particulares – si bien estas son ampliamente operativas en la naturaleza y en la historia de las leyes y formas de su manifestación –, la dialéctica como estudio universal del desarrollo encuentra su forma científica únicamente en el transcurso de un minucioso análisis crítico de toda la historia del conocimiento. Esto tiene un significado relevante en relación a la deducción filosófica de la revolución científico-técnica contemporánea y al intento de los partidos comunistas y obreros por hacer frente al tránsito del capitalismo al socialismo y al comunismo a escala mundial.

Por otro lado, el conocimiento dialéctico-materialista de la naturaleza de la lógica es capaz de librar a la propia lógica del peligro de un renacimiento formalista más unilateral, de un retorno al sistema de esquemas de la 'actividad subjetiva pura', a la simple acumulación de 'procedimientos' técnicos para operar con estructuras simbólicas. Este peligro para la lógica de perder su propio objeto no es una invención; su realidad está demostrada por toda la evolución de la lógica en base a concepciones filosóficas, principalmente aquellas contrarias a la orientación dialéctico-materialista, tomando como referencia el destino que han sufrido estas concepciones dentro de los límites de la filosofía neopositivista.

Si el conocimiento de las formas lógicas (de las categorías y leyes de la lógica como ciencia) no está rigurosamente acompañado por el principio del reflejo, si, en otras palabras, las formas lógicas no se entienden como reflejo en la conciencia del ser humano de leyes objetivamente universales de la realidad, entonces la lógica inevitablemente pierde la capacidad de diferencias las formas auténticas del pensamiento de las formas del lenguaje, en el que las primeras encuentran sus expresión, lo cual es característico del positivismo actual. Como resultado, tarde o temprano el objeto de investigación de la lógica como ciencia del pensamiento es sustituido por el objeto de otras disciplinas científicas que, aunque importantes, siguen siendo ajenas.

Por esto, y en especial desde nuestro punto de vista, no es casual que la 'lógica de la ciencia' neopositivista se descomponga en multitud de direcciones mal conectadas entre ellas y en 'aspectos' de la investigación, y no resulte en condiciones de enlazarlas dentro de las coordenadas de un único conocimiento teórico. El lugar de

la lógica como ciencia del pensamiento lo acaba ocupando el 'análisis del lenguaje', y el aparato de la lógica es sustituido por esquemas de 'operaciones' con términos y símbolos, por un sistema de 'algoritmos' reestructurado en 'opiniones' y reglas de formación de ciertas construcciones simbólicas a partir de otras construcciones simbólicas.

Admitida toda la importancia y actualidad de semejante género de investigaciones, condicionadas por el hecho de que el pensamiento científico se expresa efectivamente en un lenguaje especial y por tanto está ligado a sus exigencias y restricciones, es necesario sin embargo decir que, cuando en ellas se empieza a ver una tarea principal (por no decir única) para la lógica, entonces, entendida de esta forma, deja la lógica de ser una ciencia del pensamiento y simple y llanamente pierde su objeto. Discutiendo sobre las premisas neopositivistas en la física, A. Einstein escribía: 'Los libros de física están llenos de fórmulas matemáticas; pero, en su origen, cada teoría física se compone de pensamientos e ideas, no de fórmulas'. Desarrollando este supuesto, el físico demostraba que el movimiento de 'pensamientos' e 'ideas' se realiza precisamente dentro de aquellas formas que desde hace mucho tiempo la filosofía denomina como 'categorías lógicas'.

El neopositivismo establece dentro del campo del conocimiento el mismo 'movimiento de ideas', en el que (y esto lo reconocen sin problema los grandes naturalistas) precisamente se halla la auténtica esencia del pensamiento científico. Dicho positivismo intenta mostrar la ciencia como una especie de conjunto de 'fórmulas' y 'reglas de procedimiento', y la esencia de los problemas científicos (a cuya luz únicamente tienen sentido estas fórmulas) resulta dentro de su terreno de conocimiento. En contraposición a esto, la lógica dialéctica reconoce precisamente el 'paso de la ignorancia al saber', descubre leyes universales del alcance del pensamiento dentro de la esencia profunda de los objetos que estudia y de esa manera pertrecha metodológicamente a las ciencias particulares. El problema central de la dialéctica, su 'núcleo', según palabras de Lenin, es el problema de la contradicción.

A pesar de las ingenuas y a veces malintencionadas interpretaciones, la dialéctica materialista no es en modo alguno un método que obligue en todas partes y a toda costa a descubrir, fijar y amontonar 'contradicciones', antinomias y paradojas unas sobre otras. Bajo esta interpretación, el propósito fundamental del pensamiento dialéctico en realidad sería demostrar simple y llanamente los propósitos opuestos de la ciencia. Semejante imagen de la dialéctica se encargar de divulgarla entre los lectores, por ejemplo, el famoso enemigo de la filosofía marxista-leninista Sidney Hook. 'Si todo en la naturaleza es contradictorio, y si… el pensamiento correcto es una imagen o reflejo del objeto, -escribe él,- entonces la consecuencia [es decir, la no-contradicción formal – E.I.] será una continua muestra de falsedad o error'. Por lo visto, semejante representación de la lógica dialéctica que no se corresponde con la realidad a veces predispone a ciertos naturalistas de renombre, especialmente en Occidente, a la desconfianza y posterior hostilidad hacia ella.

Se sabe que la lógica dialéctica nació como validación científica de un método que permite hallar soluciones concretas y racionales de contradicciones que una y otra vez maduran objetivamente durante el proceso de desarrollo de una ciencia. Así que culpar a la dialéctica de un sagaz intento por coleccionar contradicciones y así

destruir el armonioso edificio de la ciencia es simplemente absurdo.

A este respecto es importante señalar que fijar clara y precisamente una contradicción significa sencillamente hacer la mitad del trabajo. Verdaderamente, el entendimiento dialéctico de la contradicción comprende también el procedimiento de su resolución dentro de los límites de una representación más concreta, profunda y exacta de la esencia del objeto.

La auténtica resolución teórica de una contradicción que se halle dentro de los límites de una u otra ciencia particular consiste simplemente en el descubrimiento de la transformación de dos contrarios en sus respectivos opuestos. 'La representación común de la dialéctica –señala Lenin,- toma la diferencia y la contradicción, pero no el tránsito de la una a la otra, y esto es lo más importante'- puesto que 'los conocimientos no son fijos, sino que son, en sí, en su naturaleza, cambio'.

Solo mediante el conocimiento de esta categoría fundamental de la lógica se orienta el pensamiento científico hacia la representación de la 'dialéctica de las cosas en sí, de la naturaleza en sí, de la transformación en sí de los fenómenos', hacia su reproducción teórica dentro de una 'lógica de conocimientos' enmarcada en la dialéctica de estos conocimientos.

En el caso contrario, el pensamiento se estanca en una fijación simple y superficial de definiciones teóricas contrapuestas y resulta impotente para encontrar una solución concreta a las contradicciones que aparecen, lo que tarde o temprano conduce a la destrucción, a la 'descomposición' de la teoría, y a veces a la capitulación de la concepción o el enfoque científico ante la dificultad surgida.

Un claro ejemplo de esto es la historia de la economía política burguesa, cuando se metió en un atolladero al intentar resolver las antinomias de la teoría del valor del trabajo. Es evidente que para la ciencia burguesa estas antinomias permanecen a día de hoy irresueltas e irresolubles; la única salida que pudo encontrar a dichas antinomias el pensamiento burgués fue la renuncia a la propia comprensión del valor.

Por otro lado, la dialéctica ha demostrado de forma clara toda su fuerza precisamente en este punto fatídico para la ciencia burguesa. Solo Marx, empleando conscientemente la lógica dialéctica, pudo rescatar la herencia teórica de la tesis clásica del valor del trabajo y desarrollar sus núcleos racionales en su rigurosamente sistemática teoría del valor y la plusvalía.

Los economistas burgueses previos a Marx presentaban la antinomia que se encuentra en los cálculos teóricos del valor como una categoría universal de la economía comercial capitalista. Manifestaban que la ley del valor, como ley de intercambio de equivalentes, no contradice directamente a la ley del crecimiento del valor en la forma de capital (o al concepto del capital como 'valor autoengendrado'). Desde el punto de vista formal, la contradicción en los cálculos esenciales era evidente: si la ley del valor es la ley superior e incuestionable de las relaciones de mercado, entonces el capital que continuamente incrementa su beneficio se convierte en un fenómeno 'fuera de la ley', y por tanto, impensable e imposible. De aquí surge el problema que Marx formuló de la siguiente manera: 'Nuestro propietario del dinero, el cual se nos aparece de momento solo como embrión del capitalista, debe comprar

mercancías por su valor, venderlas por su valor y, aun así, extraer al final de este proceso más valor del que él mismo introdujo al principio… Estas son las condiciones del problema’.

La solución del problema solo puede ser hallada bajo la condición de que ‘nuestro poseedor del dinero… tenga la fortuna de lanzar dentro de los límites de la esfera de la circulación, es decir, al mercado, una mercancía cuyo propio valor de uso posea la capacidad de ser él mismo fuente de valor’.

De esta forma, para resolver dicha contradicción lógica en la que tropezó la economía política burguesa, el teórico debe demostrar en el movimiento de la propia realidad económica esta ‘original mercancía’ que transforma un hecho ‘teóricamente inconcebible’ (y, por tanto, ‘contradictorio’) en un hecho teóricamente comprensible, y además de comprensible, totalmente racional, sin misticismo alguno. ‘…El dueño del dinero encuentra en el mercado esta mercancía particular: la capacidad de trabajar o fuerza de trabajo’.

Destacaremos que la contradicción teórica ya indicada (al igual que, por otro lado, cualquier otra) no fue resuelta por medio de ningún refinado procedimiento formal. Pero hasta su resolución, la teoría del valor se descomponía en pedazos, en partes y fragmentos incompatibles unos con otros, lo que impedía la posibilidad de comprender científicamente la realidad. Los problemas de esta índole permanecen de esta manera esencialmente irresueltos si en su ayuda no acude la lógica dialéctica, esa misma lógica que con tanta maestría manejaban Marx, Engels y Lenin.

Así, la dialéctica materialista proporciona un método de descubrimiento y resolución de las contradicciones que aparecen en el proceso de desarrollo de una ciencia mediante un análisis riguroso del movimiento de la propia realidad representada por esta teoría. Semejante conclusión puede extraerse directamente de los ejemplos que ya hemos visto. Y lo mismo sucede en las ciencias naturales.

El movimiento del pensamiento científico en la ciencia natural contemporánea muestra de manera cada vez más evidente una tendencia precisamente hacia el entendimiento en profundidad y hacia la utilización de la dialéctica, lo cual puede comprobarse en las reflexiones de muchos naturalistas de vanguardia. Es importante señalar, también, que incluso en las obras de grandes científicos como Born, Bohr y otros, todavía no posicionados conscientemente en las coordenadas de la dialéctica materialista, es claramente visible la tendencia espontánea hacia la comprensión dialéctico-materialista de los problemas fundamentales de las ciencias naturales.

El entendimiento leninista de la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento está orgánicamente ligado a un profundo y concreto historicismo. El principio del historicismo obliga, precisamente, a examinar cada teoría (cada sistema de conocimientos) no única y exclusivamente en simple comparación con el objeto que está representado en dicha teoría, sino también con su significación histórica. Por tanto, cualquier teoría, incluida la teoría de la propia dialéctica, debe indispensablemente estudiarse como una respuesta a aquellas cuestiones que le fueron planteadas por el transcurso del desarrollo histórico del conocimiento y que encontraron en dicha teoría su resolución.

Es necesario destacar esto en relación con los crecientes intentos de

desfigurar la perspectiva dialéctico-materialista en lo referente a dicha cuestión. Por ejemplo, el autor del libro publicado hace poco en Múnich 'Sobre la lógica dialéctica', Edward Huber, y su intento por establecer una conclusión relativa a las discusiones sobre la función lógica de la contradicción: 'De todas las divergencias que se dan entre ciertos filósofos soviéticos, hay una evidente: el principio de contradicción [en este caso, en el sentido de 'prohibición de la contradicción' – E.I.] tiene un significado, y además indiscutible. La contradicción dialéctica es una representación inadecuada de la realidad, es únicamente un medio de representarse los problemas. Por supuesto, esta representación del problema refleja la realidad, en tanto que nosotros de la realidad no sabemos nada excepto que nos propone uno u otro de estos problemas. Si esto es una representación, entonces se trata de una representación que expresa su propia deficiencia'.

Huber no quiere ver que la realidad en sí, objetivamente, puede contener en su propia estructura una contradicción irresuelta (que entra en la conciencia del teórico como un problema). La representación de esta contradicción en los razonamientos es la representación más adecuada (en absoluto 'consciente de su propia deficiencia') y, aunque, sin duda, no es totalmente definitiva, sí exige ella un desarrollo ulterior. Desde el punto de vista de Huber, cualquier representación es 'inadecuada', ya que exige una concreción superior. Huber, por lo visto, se contenta con considerar como 'adecuado' únicamente al proceso de representación absolutamente acabado, y con semejante altanería renuncia a una representación relativamente exacta. De este modo demuestra solo su propia incapacidad de relacionar el concepto de representación con el concepto de contradicción dialéctica, pero atribuye su propia ignorancia a la filosofía marxista para así ofrecer a los lectores una idea desfigurada de las posiciones de dicha filosofía.

Hay que indicar por tanto que la resolución dialéctica de las contradicciones en la ciencia en ningún caso significa el alejamiento de las mismas de la teoría. Al contrario, la teoría precisamente muestra aquella forma concreta en la que se hace efectivo el movimiento, el tránsito recíproco de dos contrarios que se manifiestan.

Sin embargo, cuando el problema está resuelto y la respuesta hallada y formulada, se puede fácilmente caer en la ilusión de que la contradicción dialéctica es una posición débil y temporal del intelecto teórico. En este sentido no se está teniendo en cuenta que, en el aparato formal de la teoría, en el que parece 'olvidarse' el problema real gracias al cual dicho aparato fue construido, dicho problema en sí no está expresado en sus fórmulas, sino que en estas se encuentra expresado solo el procedimiento para su resolución. Por ello es ilícito considerar que el único principio de interpretación relativo al estudio de teorías científicas sea la coherencia lógico-formal, la 'no contradicción'. Este principio, en verdad importante y extraordinariamente fructífero, lo empleamos sin embargo dentro de límites determinados; pues tan pronto como una u otra teoría se analiza solo desde el punto de vista de este principio, ella se sustrae de esta forma del contexto histórico condicionante y se estudia haciendo abstracción precisamente de aquellas contradicciones que en ella se hallan ya anuladas y resueltas.

Esto normalmente conduce al error de que las conclusiones históricamente concretas (y, por tanto, históricamente limitadas), los resultados del desarrollo del

pensamiento, son esquemas definitivamente establecidos y absolutos para la resolución de cualquier problema y cuestión, una especie de 'llave maestra' que automáticamente conduce a las soluciones de cualquier problema que trate.

Precisamente el historicismo, orgánicamente inherente a la lógica dialéctica, muestra las ideas fundamentales que conforman la esencia de la ciencia, esto es, traza las líneas de perspectiva del desarrollo que permite al científico evitar el peligro de caer en un estancado dogmatismo. Los clásicos del marxismo-leninismo no sin razón consideraban que la historia del pensamiento, incluida la historia de la filosofía, proporciona las dimensiones para la valoración de las ideas que aparecen en la ciencia y forman la cultura del pensamiento teórico, el cual garantiza la amplitud y la fundamentación del juicio.

Lenin señalaba infatigablemente la significación de la herencia filosófica clásica para la formación de una cultura dialéctica del pensamiento y llamaba a apoyar a las mejores corrientes de la dialéctica filosófica, críticamente asimiladas por el marxismo. Los innumerables trabajos de Lenin, sobre todo los 'Cuadernos filosóficos', son una brillante muestra de una relación sutilmente crítica y cuidadosa hacia las ideas de sus predecesores filosóficos, hacia su valiosa herencia. Como es sabido, Lenin asignó un rol especial a la asimilación crítico-materialista de las grandes conquistas de la dialéctica hegeliana, proponiendo 'organizar un estudio sistemático de la dialéctica de Hegel desde el punto de vista materialista, es decir, desde el punto de vista que Marx empleó de forma práctica en su 'Capital' y en sus trabajos históricos y políticos…'. Esta recomendación de Lenin tiene vigencia en nuestros días, señalando una de las premisas esenciales para el estudio de la lógica dialéctica desde la perspectiva materialista. A este respecto, sin embargo, es importante recordar otra indicación de Lenin subyacente en esta recomendación: la adaptación crítico-materialista de los grandes ejemplos de la dialéctica filosófica previos a Marx solo puede ser exitosamente realizada cuando sea llevada a cabo mediante un registro de experiencias enriquecedoras acumuladas por la humanidad en el transcurso de la lucha económica, política y teórica, cuando mediante la valoración crítica del patrimonio filosófico intervenga la dialéctica objetiva del proceso histórico real, incluyendo el desarrollo de las ciencias naturales y la técnica actuales.

El principio del historicismo en la lógica es una concepción según la cual las categorías lógicas en su forma teórica contemporánea, por su propia coherencia, reproducen (reflejan) el auténtico proceso histórico del desarrollo del conocimiento y del objeto del conocimiento; solo este principio puede servir como clave para su interpretación. Las categorías lógicas, apuntaba Lenin, no se pueden tomar 'mecánica o arbitrariamente', deben deducirse 'partiendo de aquellas más sencillamente elementales', y esta 'deducción' de las determinaciones lógicas no tiene y no puede tener otro fundamento objetivo más que la historia de su surgimiento, su desarrollo y su utilización'. '…La auténtica historia es la base, el fundamento, el ser al que sigue la conciencia'. De no ser esto así, es inevitable entonces la arbitrariedad subjetiva, la discordancia y, como consecuencia, la completa falta de sistematización.

Se sabe de sobra que la acumulación de conocimiento aislados no conforma una ciencia, que esta se halla solo allí donde los datos empíricos (y los conceptos que los expresan) están integrados en un único sistema. Y si la lógica es una ciencia,

entonces ella misma debe dar ejemplo de un desarrollo de sus conocimientos rigurosamente consecuente y objetivamente fundamentado, un ejemplo de la propia lógica de este desarrollo. 'La lógica dialéctica, al contrario que la antigua –escribía Engels,- no se contenta con enumerar y colocar formas del movimiento del pensamiento unas junto a otras sin ninguna conexión… Ella, al contrario, deduce estas formas unas de otras, establece entre ellas una relación de subordinación, no de coordinación, y desarrolla formas más amplias a partir de las inferiores'.

Por esto, la coherencia del desarrollo de los conceptos lógicos que conforman en su conexión y totalidad la teoría de la lógica no es solamente una exigencia formal, no es una cuestión sobre la apariencia externa de la exposición, sino que atañe a la misma esencia del objeto. Lo más importante aquí es que fuera del sistema teórico no puede ser exactamente establecido ni delimitado el contenido de ningún concepto científico; y esto lo saben todas las ciencias. Por ejemplo, dar una respuesta científica (que no descriptiva) a la pregunta de qué son la renta y el interés, es imposible en economía política si previamente no se han desarrollado los conceptos de valor y plusvalía; de la forma contraria, no es posible comprender científicamente ni una y otro. Y con las categorías lógicas sucede lo mismo: o el orden de desarrollo de sus determinaciones científicas está condicionado por la historia de la formación de la cultura intelectual y refleja la conexión real e históricamente consciente de su origen, o se limita a un amontonamiento inconexo de definiciones 'arbitrariamente tomadas' o 'calculadas mecánicamente'.

Esto debe tenerse presente en relación con la moda extendida en los últimos tiempos por el 'estructuralismo' o 'análisis formal-estructural'. Debido a ciertos éxitos logrados en base al uso de métodos formales-estructurales en algunas ciencias (lingüística, biología, etc.), algunos filósofos han decidido divulgar este procedimiento por todos los campos del conocimiento humano, incluyendo la dialéctica, la cual pretenden 'estructurar'. ¿Es posible elevar el método estructural a lo absoluto? ¿Es posible 'estructurar' la dialéctica?

Recordemos que el método estructural no surgió de repente, sino que experimentó una larga evolución: tras ser engendrado en las entrañas del pensamiento empírico, poco a poco pasó de ser un método aplicado o parcialmente auxiliar a convertirse en autónomo, sobre todo gracias a su estrecho contacto con ciertas ciencias. Es cierto, y esto hay que reconocerlo, que a pesar de todos los cambios en el camino de su evolución, este método nunca ha salido más allá de los límites del análisis de las estructuras por él diseñadas, prescindiendo de la investigación sobre las causas internas de sus cambios y desarrollos. Por ello no es casual que uno de los principios elementales del método estructural sea la contraposición de 'sincronías' y 'diacronías', lo que significa, en esencia, la negación de uno de los principios fundamentales del conocimiento científico actual: la convergencia de lo lógico y lo histórico, lo que descarta la posibilidad de una construcción científicamente fundamentada de un sistema de categorías dialécticas. Solo por esto, el método estructural, con su fecundo análisis del conocimiento 'establecido', no puede pretender ni el estatus universal y filosófico de método de conocimiento ni tampoco el rol de herramienta o procedimiento para la reestructuración del sistema de categorías de la dialéctica materialista. Todo esto lo atestigua de forma clara el fracasado intento de Godelier, Althusser y otros por 'estructurar' la lógica del 'Capital' de Marx. La

estructura no es una categoría nueva. Matizar este concepto, ponerlo en relación con otras categorías de la dialéctica, esto es, definirlo como ‘escalón’, como ‘punto de convergencia’ del conocimiento, es, sin duda alguna, útil e importante. Pero cambiar toda la coherencia de los conceptos científicos de la dialéctica materialista, todo el sistema de sus definiciones científicas por medio de su adaptación a necesidades particulares del ‘análisis estructural’ resulta una empresa en verdad frívola.

El método estructural se abstrae conscientemente de todos los hechos enlazados con la historia de la aparición, la formación y la evolución de aquellas ‘formaciones estructurales’ con las que dicho método trata. Y de esta manera, naturalmente, también de aquellas contradicciones internas inherentes a ellas, las cuales precisamente estimulan el nacimiento, el desarrollo y finalmente la ‘muerte’ de las citadas estructuras (es decir, el proceso de transformación hacia estructuras más amplias e históricamente ulteriores). No es difícil imaginar el aspecto que tendrá la teoría dialéctica materialista si ésta se reconfigura según los esquemas y modelos del análisis estructural. De esta forma se explica la injustificada ilusión de que algún ‘nuevo éxito’ cualquiera de la ciencia actual es capaz de ‘refutar’ toda la experiencia histórica del conocimiento hasta el momento acumulada (y expresada precisamente en las categorías de la lógica dialéctica).

La tarea de consolidar los lazos entre la filosofía y las ciencias naturales no tiene nada que ver con la adaptación artificial de definiciones y categorías de la dialéctica materialista a uno u otro descubrimiento tomado por separado en las ramas particulares de una ciencia, ni con la ‘corrección’ apresurada de su aparato en todos aquellos casos en los que este no parezca corresponderse con dicho descubrimiento. Al contrario, la tarea relativa a la generalización de los éxitos de la ciencia actual consiste sobre todo en su análisis crítico desde el punto de vista de la historia del conocimiento en su totalidad, es decir, desde el punto de vista de todo el sistema de categorías dialécticas.

Es necesario desarrollar y matizar las categorías de la dialéctica. Pero esto ya presupone que las categorías lógicas sometidas a matización se comprenden en conexión con la riqueza real de su contenido teórico, mostrado en los trabajos de los auténticos maestros del pensamiento dialéctico: Marx, Engels y Lenin.

Frecuentemente, la filosofía (y no sólo la filosofía) se encarga de ‘desarrollar’ y ‘refutar’ las definiciones de las categorías clásicas de la dialéctica sin ni siquiera tomarse la molestia de aclararse a sí misma su propio contenido real, el cual sí que ha adquirido ella en la filosofía marxista-leninista.

Por ejemplo, a veces se dice que el concepto leninista del ‘reflejo’ parece que ‘excluye la actividad del sujeto’, que condena a la teoría del conocimiento ala ‘contemplación’ y al ser humano al rol de espejo pasivo del estado real de los objetos, etc. Así las cosas, no supone un gran esfuerzo demostrar que semejantes reproches están basados en una imagen aproximada, desfigurada y simplemente caricaturizada del contenido del que se compone esta categoría en los trabajo de Lenin y también de Marx y Engels. En estos casos es necesario ‘corregir’ no las categorías filosóficas, sino las representaciones que de ellas se hacen en exceso los celosos ‘innovadores’. Nunca se deben olvidar las lecciones filosóficas que Lenin dio a estos ‘innovadores’ en

relación con la definición del concepto de materia; con el concepto de 'reflejo' sucede hoy lo mismo.

Sin duda, si el 'reflejo' se entiende sin ninguna relación con la dialéctica materialista, es decir, al estilo del siglo XVIII, entonces sí que resultará un concepto 'anacrónico', 'anticuado'. Pero si se entiende según Lenin, entonces resultarán irremediablemente anticuadas precisamente esas representaciones del conocimiento que pretenden reemplazarlo, por mucho que dichas representaciones se envuelvan en una terminología ultramoderna.

Las categorías lógicas –como materia, reflejo, cantidad y calidad, etc.- no se determinan en absoluto mediante una simple suma (que a veces se presenta como una auténtica conclusión filosófica) de ciertas representaciones acerca de ellas de las que se sirve la ciencia a día de hoy. La cantidad, por ejemplo, en su sentido filosófico no se reduce a aquello que la matemática actual (no solo la antigua) conoce sobre el aspecto cuantitativo de la realidad, puesto que el día de mañana dicha matemática irá más allá de estos límites. Y el ser humano, que no sabe que precisamente se comprende a sí mismo en la filosofía bajo los término de 'cantidad', 'materia', dirá entonces de nuevo que la matemática 'ha excedido los límites de la cantidad', y que la física ha ido más allá de la frontera del concepto de 'materia', y así.

Las categorías lógicas no se definen para nada mediante indicaciones y 'ejemplos', sino sobre todo mediante un arduo y trabajoso camino: el camino de la investigación de la historia del conocimiento desde la perspectiva de la formación y aplicación de estas categorías, concretamente en el proceso de cambio de las definiciones y conceptos científicos concretos y el desarrollo de los nuevos. Las categorías lógicas son precisamente lo estable, lo que se conserva (invariable), aquello que cristaliza y permanece en el proceso de cambio de todo concepto particular concreto, de todos sus tránsitos y evoluciones, de su formación; precisamente por esto son categorías lógicas. Y precisamente por esta razón no varían tanto ni tan a menudo como las representaciones y los conceptos científicos.

Si en nuestra literatura, dedicada a debatir los problemas de la lógica dialéctica, todavía es manifiesta la ausencia de una sistematización meditada rigurosamente y fundada de manera objetiva (así como la falta de definiciones de cada categoría, las cuales solo dentro y mediante un sistema pueden ser estrictamente determinadas), entonces esta situación empeora gravemente con la afluencia masiva al materialismo dialéctico de una terminología filosóficamente indigerible procedente de campos concretos del conocimiento (matemática, cibernética e incluso radiotécnica). Se entiende por sí solo que esta terminología posee un significado y un sentido mayores dentro de determinadas ramas; sin embargo, los filósofos y especialistas entusiasmados por ella a veces son propensos a universalizar inmediatamente estos conceptos especializados y a atribuirles la significación de categorías filosóficas universales.

Por este camino no se consigue nada excepto la vacía apariencia de 'desarrollo' de las categorías de la dialéctica. Peor aún, demasiado a menudo un término que determina uno u otro concepto científico concreto (o una representación), comienza a expulsar del ámbito científico a ricas categorías lógicas especialmente

estudiadas. En la estructura de la misma categoría lógica se empiezan a ver y a comprender solo aquellas definiciones que ‘corresponden’ a una representación particular y especializada. Así sucede, por ejemplo, con el concepto de ‘retroalimentación’, que reemplaza en todo momento a la categoría mucho más concreta en sentido lógico de ‘interacción’; y así, en la ‘representación’ se empieza a ver sobre todo una ‘información’ o un modelo, y la misma lógica se presenta mediante los conceptos de ‘diagramas de bloques’, ‘operadores’ y ‘configuradores’. De esta manera no se lleva a cabo en absoluto un enriquecimiento de las viejas categorías a través de nuevas definiciones, sino que, más bien al contrario, se produce un empobrecimiento de su contenido, un reemplazamiento de su sentido completo y concreto por el contenido de un concepto particular.

A este concepto particular se le atribuye un significado en exceso vasto e indeterminado. Como resultado, se contempla el mundo entero a través de los ojos de una u otra rama especializada del conocimiento, en vez de estudiar esta rama y sus conceptos en el contexto de una cosmovisión científica, es decir, dialéctico-materialista. Toda esta apariencia seduce a la ‘inteligibilidad’, a la proximidad al mundo de las representaciones del técnico o especialista-científico actual, un mundo conformado por una importante, pero sin embargo limitada (y esto tiende a olvidarse) esfera de la actividad, por una esfera de fenómenos.

La lógica dialéctica, sin duda, investiga y debe investigar la experiencia del pensamiento científico contemporáneo, enriqueciéndolo con descubrimientos. Pero esto debe hacerlo precisamente como lógica, permaneciendo como lógica, es decir, desarrollando en base a estos descubrimientos sus propias categorías verídicas, no sustituyendo a estas por conceptos particulares de otras ciencias. Las categorías de la dialéctica, que tienen a sus espaldas una historia de más de dos mil años, son la quintaesencia de toda experiencia grandiosa y, no podemos olvidarnos de esto, dramáticamente contradictoria, acumulada por la sociedad en el proceso de conocimiento y en el proceso de la actividad práctico-subjetiva real. En ellas han encontrado su expresión lógico-filosófica no solo los éxitos, sino también las lecciones aprendidas de los graves extravíos del conocimiento, dialécticamente relacionados con el progreso hacia adelante; en ellas se encuentran exactamente señalados los puntos de convergencia del camino en los que la verdad, imprudentemente ‘empujada’ a avanzar, lo cual permite la naturaleza de los objetos, se convierte en un error, conservando todos sus indicios formales de verdad; y estas lecciones son también valiosas. Por eso solo la historia del pensamiento y la técnica, así como de la lucha social, tomada en su desarrollo completo, es capaz de demostrar y defender su objetividad, es decir, en este caso, su significado lógico-universal. Ningún éxito aislado o parcial, por brillante que sea, de las ciencias naturales de hoy en día puede servir de criterio justo para la ‘exactitud’ de las determinaciones de las categorías lógicas. Cuando se habla de investigar la lógica dialéctica, se tiene en mente el avance coherente y sistemático por el camino en el que hace ya tiempo se desarrolla la filosofía marxista-leninista.

Las piedras angulares de la Lógica con mayúscula llevan largo tiempo sólidamente asentadas en las obras de los clásicos del marxismo-leninismo. Es más, literalmente cada obra de Marx, Engels y Lenin se puede estudiar como ejemplo de aplicación consciente y meditada de esta lógica para la resolución de problemas teóricos y

sociales. La dialéctica ha demostrado de sobra su fuerza 'heurística' en su función de lógica del análisis teórico, de lógica para el estudio desarrollador de la cosmovisión científica.

Por ello no es casualidad que Lenin una y otra vez retorne sobre sus propias reflexiones a propósito de la lógica dialéctica en las obras inmortales de Marx. 'Si Marx no estableció un 'Lógica' (en mayúsculas), -escribía Lenin,- sí que estableció la lógica del 'Capital', y esto es lo que debería utilizarse particularmente en la cuestión que nos atañe. En el 'Capital' se utiliza en una sola ciencia la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento del (en una sola palabra) materialismo, tomado de Hegel y llevado completamente hacia adelante'.

Siguiendo la lógica del desarrollo de conceptos en el 'Capital', Lenin llega a una conclusión no menos concreta y categórica: 'Este debe ser el método de estudio de la dialéctica en general (pues la dialéctica de la sociedad burguesa es para Marx un caso particular de la misma dialéctica)'.

Lo dicho por Lenin sobre el 'Capital' y su rol en el estudio de la lógica dialéctica está completamente relacionado con los trabajos clásicos del propio Lenin, en particular con su análisis del estadio de desarrollo imperialista de la sociedad burguesa como continuación lógica del análisis marxista del capital; dicho análisis posee las mismas virtudes que caracterizan al 'Capital'. Así, esto supone una teoría universal del pensamiento dialéctico coherente y magistralmente empleada para el desarrollo de una ciencia única. No es simple y llanamente un 'caso particular de la dialéctica en general', sino que es un caso particular en el que aparecen de forma clara justamente los principios universales del pensamiento dialéctico, que estudia críticamente y absorbe toda la cultura de la dialéctica filosófica en su mejor versión.

Con este procedimiento (leninista) solo puede darse un trabajo fructífero a través de la investigación de la auténtica lógica del desarrollo de la cosmovisión científica y mediante la creación de una teoría única del conocimiento científico que se corresponda con el nivel y los problemas de las ciencias naturales actuales y de las ciencias y prácticas sociales. La lógica dialéctica solo puede jugar un rol activo en la transformación comunista del mundo si se entiende y se estudia al igual que Lenin, de forma materialista (esto es, en base a la teoría marxista-leninista del reflejo). Esta es la principal conclusión que se extrae del análisis de la herencia filosófica del gran Lenin.

El problema de la contradicción en la lógica

‘La contradicción dialéctica’. Moscú, 1979, páginas 122-143

Ya desde el comienzo indicaremos que bajo el término ‘lógica’ nos referimos a la ciencia del pensamiento, a la ciencia de las formas y leyes del desarrollo de conceptos, y no a otra cosa distinta.

Es especialmente necesario recalcar esta circunstancia en los últimos tiempos debido a que este término – incluso para la designación de la lógica ‘estrictamente actual’ o ‘estrictamente científica’ – aparece frecuentemente en títulos de libros y artículos dedicados a otro tema totalmente distinto, al ‘lenguaje de la ciencia’.

Así, de lo que aquí se trata es de la contradicción *en el pensamiento*, en el proceso de desarrollo de *conceptos*, en el proceso de desarrollo de la ciencia. De esta forma, dejamos especialmente de lado por el momento la cuestión particular sobre las formas de expresión de las contradicciones del pensamiento que se desarrolla en el así llamado lenguaje de la ciencia. Esta es una cuestión digna de todo el respeto y de un examen a conciencia, pero una cuestión *ajena*.

En la lógica a la que nos referimos no se estudian en absoluto las formas específicas de la expresión del pensamiento en el lenguaje en general, y mucho menos en el artificial ‘lenguaje de la ciencia’, sino las formas del propio pensamiento, entendido como un ‘proceso histórico-natural’ (K. Marx) que para nada se realiza exclusivamente en el lenguaje.

Sin duda, las formas del pensamiento se expresan (y se comprenden) en el lenguaje, en las formas del lenguaje, pero no ver la principal diferencia entre estas y otras sería algo de lo más tosco, y para el especialista en lógica supondría algo imperdonable, un error. No se pueden poner al mismo nivel las formas del pensamiento y las formas de expresión del pensamiento en el lenguaje, cuando, obviamente, no se sostiene sobre su propio peso aquél anticuado prejuicio filosófico según el cual el lenguaje en general (en su significado más amplio) es esa única ‘forma externa’ en la que se realiza, ‘se manifiesta’, ‘se explica’ y, por tanto, se estudia el pensamiento. Entonces sí, en ese caso, las formas y reglas del ‘lenguaje’ son únicamente accesibles para la observación y el estudio de las ‘formas de pensamiento’, de sus normas lógicas. Sin embargo, este prejuicio, bien conocido desde hace ya tiempo, está cargado de lamentables consecuencias para la ciencia del pensamiento y, concretamente, de la amenaza de la completa decadencia de la lógica como ciencia que estudia las formas y leyes del pensamiento universales e indispensables hacia un sistema de ‘reglas’ puramente subjetivas que no poseen y no pueden poseer ningún fundamento ni justificación, y por tanto constituidas por un amistoso consenso (‘convencionalmente’). La identificación de las formas del pensamiento con las formas del lenguaje, bajo el cual la lógica fue desarrollada por los estoicos y los escolásticos de la Edad Media, tenía, por supuesto, su justificación histórica, que cayó en el olvido.

Hace ya tiempo que Hegel se desentendió de este prejuicio ya esbozado (aunque no del todo, ya que consideraba el ‘lenguaje’ si no la única, sí la primera – y por tanto la última – forma superior y más adecuada para la ‘manifestación de la fuerza del

pensamiento'). Hegel rompió el prestigio de este prejuicio con una simple pregunta: ¿quién ha dicho que el pensamiento se manifiesta, que revela sus formas solo en el lenguaje, solo en el discurso, solo en el habla y en la representación gráfica de este habla? ¿Acaso en sus actos, al formar las cosas, en la creación del cuerpo objetivo de la civilizac ión el ser humano no se descubre a sí mismo en calidad de sustancia pensante? La pregunta es quizás puramente retórica. Pero sí es así, entonces ¿por qué es necesario investigar el pensamiento exclusivamente en la forma verbal de su manifestación?

Precisamente aquí fue delimitada la frontera entre la vieja 'lógica' y la lógica realmente contemporánea. La lógica, que ante todo desea investigar las formas del pensamiento, sus formas lógicas, se separó aquí por primera vez conscientemente del estudio de las formas verbales de su manifestación y, de esa manera, por primera vez distinguió las formas lógicas y las leyes del pensamiento como objeto de sus preocupaciones y meditaciones particulares. El principal defecto de la vieja – y puramente formal – lógica indicado antes lo reconoció de forma clara no solo Hegel, sino muchos de sus oponentes filosóficos. Así, A. Trendelenburg constató el hecho de que la lógica tradicional se comprendía en el lenguaje y que en muchos casos podía considerarse una gramática enfrascada en ella misma. En esa misma línea se expresó a este respecto L. Feuerbach: 'Solo las relaciones metafísicas son relaciones lógicas, solo la metafísica, como ciencia de las categorías, es la verdadera lógica *esotérica*. Esa es la idea profunda de Hegel. Las así llamadas formas lógicas son únicamente *las formas abstractas más elementares del habla*; pero el habla no es pensamiento, pues entonces los más grandes charlatanes deberían haber sido los más grandes pensadores'. Dicho de modo tosco, pero totalmente justo.

Si la lógica es la ciencia del pensamiento, entonces en virtud de la materia empírica con la que trata está obligada a estudiar el pensamiento en todas sus manifestaciones, incluida, sin duda, en su expresión hablada, en la forma verbal de su aparición. Pero aquí, como en todas partes, la lógica está obligada a mostrar la forma lógica como tal, la forma del pensamiento como tal, con toda independencia de sus actos verbales-terminológicos y sintácticos y de su 'forma externa', que son lo último.

Si las formas lógicas se revelan no solo en los actos del habla sobre el mundo circundante, sino también en los actos de su transformación real, en la práctica del ser humano, entonces la práctica resulta el criterio de 'exactitud' de las figuras lógicas dirigidas por el discurso del ser humano, por su autoconciencia verbalmente formada. Las formas lógicas (esquemas, figuras) son formas dentro de cuyos límites se realiza la actividad humana en general, sin importar a qué objetos en particular esté ella dirigida, sean estos palabras, cosas o acontecimientos, situaciones históricas.

Y si cierta figura solo la descubrimos en su forma verbal como transcurso del pensamiento y no podemos revelarla en sus actos humanos reales (a modo de su esquema abstracto), esto no quiere decir en absoluto que nos hayamos topado con una forma lógica, sino solamente con una forma del habla. La práctica permanece para la lógica como criterio de verdad, como determinante, mientras que con la forma lógica tratamos o no.

Naturalmente, bajo la comprensión de la lógica como ciencia del *pensamiento*, de la actividad que se realiza no solo en las palabras, no solo en el habla

y en el registro gráfico de este habla, sino también (¡sobre todo, incluso!) en las acciones, en los actos de transformación del mundo exterior, en los experimentos con cosas completamente reales, en el proceso de creación de objetos de trabajo y de formación de relaciones entre personas, el asunto comienza a verse de forma esencialmente distinta que ante los ojos de los partidarios de la lógica vieja y puramente formal, que debatían no tanto sobre el pensamiento como acerca de los medios de conexión 'del sujeto con los predicados' dentro de la estructura de la 'determinación' verbal de las cosas, sobre las 'conjunciones de los enunciados' que se eliminan unas a otras, y sobre otras situaciones parecidas que tienen un carácter más lingüístico que lógico.

Precisamente desde este punto de vista la *contradicción*, y no la falta de ella, resulta aquella verdadera forma *lógica* dentro de cuyos límites se realiza el auténtico pensamiento en forma de desarrollo de la ciencia, de la técnica y de la 'moral'.

Justo por esto Hegel tenía derecho a expresar su paradójica afirmación: 'La contradicción es el criterio de verdad, y la falta de contradicción el criterio de error'. Justo por esto tenía derecho a privar al tan cacareado principio de 'exclusión de la contradicción' de su estatus de ley del pensamiento, de su estatus de 'norma de verdad' absoluta e incontestable.

Hegel con esto no elimina en absoluto la vieja lógica formal y sus exigencias, sino que la 'recolecta' dentro de la estructura de un entendimiento más profundo y riguroso. Concretamente, él ve el 'núcleo racional' de la así llamada prohibición de la contradicción en que el objeto no acaba como contradicción como tal, pues la 'contradicción' debe entenderse junto con su resolución. En otras palabras, el principio de 'exclusión de la contradicción' se interpreta aquí correctamente como una 'propuesta' que formula abstractamente el aspecto real de la auténtica ley del pensamiento, de la auténtica forma lógica. Y esta auténtica ley del pensamiento consiste en que los 'contrarios' no se fijan simplemente como tales, en sí, sin conexión el uno con el otro, sino que se conciben en su unidad, la cual alcanza su identidad, por lo que tanto los 'contrarios' como su 'identidad' intervienen como momentos de tránsito del uno al otro mutuamente presupuestos.

Justo esto, el tránsito de los contrarios abstractamente fijados a su unidad (identidad) también fijada abstractamente, es lo que no está precisamente en condiciones de captar y expresar el pensamiento dirigido por las así llamadas leyes del pensamiento expuestas en la lógica formal. En lugar de darse el *tránsito* lógico-racional del uno al otro, dicho pensamiento simple y llanamente *salta* por encima de él con la ayuda de ingenuos giros del habla (*'por un lado'* se fija la identidad en todas las cosas, *'y porotro´* la diferencia, la falta de identidad, la oposición… *'En un sentido'* las cosas son idénticas, y *'en el otro'* opuestas… *'Desde esta posición'* la cosa es así, y *'desde la otra'* justo al revés…).

Sobre esta anticuada y muy persistente manera de realizar grandes saltos de un contrario al otro, cuando lo que se necesita es buscar, rastrear, expresar el *tránsito* del uno al otro, es decir, el proceso de *transformación* de los contrarios el uno en el otro que necesariamente se encuentra en cada uno de ellos, dentro de la estructura de sus propias determinaciones, Hegel ironiza con mordacidad. Qué le vamos a hacer si esta ironía no ha llegado hasta muchos 'lógicos' a día de hoy. Qué le vamos a hacer si estos

mismos lógicos, a los que la contradicción les parece todavía una enfermedad transitoria del pensamiento, una anomalía que debe erradicarse de forma terminante del pensar, dicen en una página *A* y en la siguiente (si no en la misma) *no-A*, y se zafan de las críticas por su falta de lógica elemental protestando que esta *A* la emplean 'no en uno y el mismo sentido', sino 'en diferentes relaciones', es decir, que bajo un mismo término 'se refieren' no solo a cosas diferentes, sino también directamente contrapuestas.

Hegel estableció que la tan manida 'prohibición de la contradicción' para el pensamiento (*¡para el pensamiento!*) no es una ley, sino únicamente una exigencia formulada en abstracto que dentro del pensamiento real (en el desarrollo de la ciencia y la técnica) no sucede nunca en ninguna parte y no puede suceder precisamente debido a que, desde la perspectiva de esta exigencia, lo que está formulado no es una ley, sino solamente uno de los aspectos contrarios de la auténtica ley del pensamiento que no tiene ningún sentido sin el otro aspecto – directamente contrapuesto – y que expresa su propia exigencia 'lógica', esto es, la exigencia de comprender y expresar 'no solo la identidad', 'sino también la diferencia', 'así como la contraposición' entre las cosas.

La dialéctica del verdadero pensamiento en desarrollo obliga a tener en cuenta a la lógica formal, pero esta además tiene en 'consideración' a la dialéctica a su manera, uniendo lo que no se puede unir con la ayuda de aquellos giros verbales antes citados: 'por un lado – por otro lado'… A veces a esta manera la denominan incluso como dialéctica, y a la teoría, esa forma justificada de pensar, como 'lógica dialéctica'.

La lógica dialéctica obliga al pensamiento a otra cosa completamente distinta, concretamente a la fijación exacta (incluida la verbal) de los contrarios reales *dentro deuno y el mismo* objeto estudiado, en primer lugar. Y este 'en primer lugar' se fija necesariamente con la ayuda de una terminología claramente definida *como contradicción* que no se diferencia en nada por su forma verbal de la denominada contradicción formal ni de la conjunción *A* y *no-A*. En segundo lugar, como con la simple constatación de la 'contradicción' la tarea no está completa, el siguiente movimiento del pensar consiste *no en la supresión* de la contradicción fijada por medio de ejercicios puramente lingüísticos con términos que forman parte de una 'conjunción contradictoria', sino en su *resolución racional,* que siempre consiste en el descubrimiento del *tránsito* ('transformación') de los contrarios del uno al otro, en la aclaración de todos los 'eslabones intermedios' de este tránsito. Así, la necesidad de dicho tránsito debe ser demostrada en virtud de cada uno de los contrarios mutuamente transformadores y expresada en las definiciones teóricas y estrictamente terminológicas de cada uno de ellos. ¿Qué hacer si el objeto designado por el signo *A*, en sí mismo, y no en ninguna otra parte, contiene su propia 'negación', su 'otro', su contrario, su *no-A*? ¿Cómo si no se fija en el lenguaje una situación real que contiene en sí, en sus 'parámetros' necesarios, su propia negación, la necesidad de transformación en su propio contrario?

Si se considera como el mayor mérito del lenguaje de la ciencia el fijar clara, rigurosa y adecuadamente dentro de los términos de la contraposición real de las 'cosas' la presencia en el objeto de 'momentos' mutuamente presupuestos y que al mismo tiempo se niegan recíprocamente, dentro de los cuales existe precisamente la necesidad de transformación del objeto en otro objeto, es decir, su 'autonegación', entonces habrá que admitir la circunstancia de que la unión de determinaciones

contradictorias dentro de un concepto teórico (esto es, dentro de un extenso conocimiento teórico del objeto, de la 'esencia de la cosa'), resulta la única forma adecuada de representación de la realidad objetiva en el pensamiento del ser humano y, por tanto, también en la expresión verbal, en la construcción sintáctica de la 'expresión' de semejantes situaciones.

La contradicción real del objeto que se estudia, si esta ha sido correcta y exactamente comprendida, está representada en el pensamiento, y debe ser 'expresada' *precisamente como contradicción*. Y el lenguaje real de la ciencia – la terminología de la ciencia desarrollada históricamente y su 'sintaxis' – es lo suficientemente flexible como para que en él sea posible expresar las contradicciones *como contradicciones*, y no como su ausencia.

La contradicción, como cualquier otra categoría lógica, no es otra cosa que la forma universal del desarrollo del ser representada (de forma más o menos completa, correcta y concreta; esta ya es otra cuestión) en la conciencia del ser humano, es decir, la forma universal del desarrollo natural e histórico- social del mundo fuera de la conciencia. Las categorías lógicas son formas comprendidas del *desarrollo en general*. Sin duda, cuanto más correcta y completamente sean comprendidas (y expresadas en el lenguaje de la ciencia), más 'exitosamente' sirven al ser humano como categorías *lógicas*, como formas *lógicas* del pensamiento, como normas universales de su desarrollo, y por tanto como esquemas lógicos del pensamiento individual, como comprensión teórica de la realidad.

Con esta circunstancia está relacionada la conocida posición de Lenin sobre que la dialéctica (como estudio del desarrollo en general, en su forma universal) *es la lógica* de Hegel y del marxismo y *es la teoría del conocimiento* del materialismo actual, el cual el marxismo-leninismo ofrece a la ciencia contemporánea.

No existe ninguna otra lógica capaz de intervenir junto a la dialéctica, de constituir su 'complemento' ni de concurrir con ella en la batalla por las mentes de los científicos debido a que la comprensión dialéctica del pensamiento (la Lógica con mayúsculas) ya en su concepción incluye, como particularidad, todas aquellas 'semillas racionales' que la vieja lógica puramente formal ya contenía en sí, pero a las que otorgaba el significado absolutamente incuestionable de 'leyes del pensamiento'.

La vieja lógica formal fue 'retirada' ya por la concepción hegeliana, esto es, conservada en sus momentos racionales, depurados de la forma inadecuada de su expresión, y enterrada como ciencia autónoma que se arrogaba el papel de 'ciencia del pensamiento' y prescribía normas de 'exactitud' absolutamente incontestables a este mismo pensamiento. Ciertamente, la lógica formal, aspirando a semejante rol, se sitúa en oposición a la dialéctica. Y sobre todo en la cuestión de la contradicción.

Tras la lógica formal permanece en el mejor de los casos su rol de propedéutica, y por ello Lenin aconseja enseñar esta 'lógica' en las clases iniciales de la escuela secundaria: por supuesto, con correcciones y restricciones que priven a sus ingenuas reglas de significación de 'leyes del pensamiento' absolutas y universales y que tracen límites tras cuyas fronteras dichas reglas pierdan su carácter incuestionable; y, naturalmente, tras una depuración radical de aglomeraciones terminológicas que hacen a veces esta disciplina escolar ininteligible no solo para el estudiante. Las reglas que

proporcionan una cultura elemental de *razonamiento* acerca de las ‘relaciones más habituales de cosas’ (Lenin) no solo pueden, sino que deben exponerse como disponibles para cada persona mediante el ‘idioma natural’. Las recomendaciones de la lógica formal (incluida la regla que previene sobre las contradicciones ridículas, sobre la manera infantil de saltar de una afirmación categórica a la directamente opuesta sin ningún fundamento objetivo para ello) expresadas y asimiladas de esta forma jamás entorpecerán a una persona cuando esta sea lo suficientemente adulta como para ver y ‘expresar’ las contradicciones contenidas en las cosas, en las situaciones y en los discursos, tanto suyos como ajenos, sin temer a estas contradicciones y sin intentar huir de ellas mediante astucias lingüísticas.

El asunto es distinto cuando esta ‘prohibición de la contradicción’ se presenta como ‘ley del pensamiento’ absoluta que no reconoce ninguna excepción y, por tanto, como norma del ‘habla’ igual de absoluta. En este caso, dicha exigencia completamente legal se convierte en la prohibición de ‘expresar’ las contradicciones objetivamente efectivas, en la orden de suprimirlas o, como dice Igor Narsky, ‘bloquearlas’, es decir, desplazarlas a la periferia de la conciencia para que no impidan a uno entregarse al tranquilo razonamiento, que de esta forma se transforma en charlatanería.

Mediante esta interpretación convierten realmente a la lógica formal en la antagonista de la dialéctica, en el obstáculo para su asimilación. La lógica formal en sí no tiene, sin duda, ninguna culpa de semejante interpretación de ella misma. La lógica formal en nuestros días, encarnada por sus representantes más juiciosos, no pretende el rol de *ciencia del pensamiento*, de las leyes y formas del *pensamiento*. Sobre la concepción dialéctica de la contradicción algunos polemizan no solo en nombre de la ‘lógica formal’, sino en nombre de la ‘lógica formal contemporánea’ (o incluso simplemente ‘lógica contemporánea), refiriéndose a la actual *lógica matemática*.

A este respecto debe notarse que, realmente, la lógica matemática contemporánea, a diferencia de la lógica formal tradicional (anterior a Hegel e incluso a Kant), nunca se ha considerado *ciencia del pensamiento*. La lógica matemática es una parte muy especializada de la matemática actual, tan especializada que no todos los matemáticos profesionales conocen los detalles de su idioma y su aparato, ajustado a la resolución de algunos (en absoluto todos) problemas matemáticos especiales y estrictamente determinados.

Conforme a esto, sus reglas (‘algoritmos’) nunca han sido estudiadas por la lógica matemática como reglas-leyes *del pensamiento en general*, de las cuales la lógica matemática nunca se ha ocupado (aunque en algunos matemáticos hayan surgido ilusiones de naturaleza semejante). La lógica matemática siempre ha tenido relación con los esquemas con los que se guía el pensamiento, ocupado con la resolución de una tarea tan particularmente importante como especial: la tarea de la reestructuración puramente formal de ‘expresiones’ en ‘cálculo de expresiones’, en el proceso de la simple deducción formal de unas combinaciones de señales-símbolos a partir de otras combinaciones de las mismas señales-símbolos. En conexión con esto, ella estudia sus reglas particulares de introducción de nuevas señales- símbolos que comforman en su conjunto la técnica de discurso correcta mediante señales-símbolos como procedimientos de ‘cálculo’ puramente formales, proporcionando dicha técnica la

'justeza' de este cálculo. Así, las señales-símbolos y los medios para su unión en construcciones simbólicas ('sintaxis') son el único y específico objeto de estudio de la lógica matemática. Todas las 'reglas' de la lógica matemática están especialmente adaptadas para el trabajo con este objeto concreto. Dentro de los límites de este objeto tan sumamente particular, sus reglas poseen una autoridad y una significación indiscutibles que no permiten excepciones; más allá de sus fronteras, en lo relativo a la resolución de otras tareas que no sean la del simple 'cálculo formal de expresiones', todas las reglas estudiadas por la lógica matemática pierden inmediatamente no solo su categoricidad, sino cualquier sentido. Incluso dentro de los límites de la matemática - pues la matemática no se reduce de ninguna forma a su aspecto puramente formal, a su terminología o a su sintaxis - el pensamiento se rige por leyes más complejas y profundas que las normas del cálculo formal, que las normas de construcción de cadenas de 'demostraciones' formales.

Los propios matemáticos comprenden esto a la perfección, y por ello no otorgan a la lógica matemática – ni siquiera dentro de los límites de la matemática – ese significado absoluto que le imponen sobre todo los neopositivistas. 'Toda teoría matemática – escribe el colectivo matemático Nicolas Bourbaki – es una sucesión de expresiones que se deducen las unas de las otras a partir de las leyes de la lógica, esencialmente coincidente esta con la lógica que se conoce desde los tiempos de Aristóteles bajo el nombre de 'lógica formal', y, en consecuencia, adaptada a las necesidades específicas de la matemática'. Sin embargo, esta 'logicidad', continúan los competentes autores, es 'solamente *la forma externa que el matemático otorga a su pensamiento*, es una herramienta que vuelve a este capaz de unirse con otros pensamientos y es, por así decirlo, un *lenguaje inherente a la matemática*, pero nada más. Regularizar el vocabulario de este lenguaje y actualizar su sintaxis significa realizar una tarea en verdad útil, esta labor constituye realmente uno de los aspectos del sistema axiomático, concretamente el aspecto al que corresponde denominar como formalismo lógico (o, como también lo llaman, 'logística'). Pero – y aquí insistimos – *este es solo un aspecto*, y el menos interesante además…'.

Por esta razón las reglas de la lógica matemática nunca fueron y no pueden ser ni competencia, ni rival, ni siquiera un principio complementario en relación con las normas del pensamiento que descubre la lógica dialéctica (o, más exactamente, la simple lógica, sin ningún adjetivo). Dichas reglas simplemente tratan acerca de *otra cosa*, acerca de los procedimientos de transformación de unas combinaciones de señales-símbolos en otras combinaciones de las mismas señales-símbolos. Dentro de los límites de semejantes procedimientos, las reglas de la lógica matemática son absolutas, incuestionables y tajantes, y el pensamiento, ocupado en resolver la tarea particular del 'cálculo de expresiones', se ve obligado a someterse a ellas rigurosamente, sin ninguna duda o reflexión. Aquí tiene una validez absoluta la prohibición de la contradicción, prohibición dirigida a la 'expresión', a la 'conjunción' que une a la señal-símbolo con su propia negación. *A* y *no-A* como una única y extensa cadena de 'expresiones', como una cadena de señales-símbolos. Aquí dicha prohibición está absolutamente justificada, pues no solo la 'contradicción', sino cualquier mínima ambigüedad en la definición y el uso de una y la misma señal-símbolo inmediatamente priva al cálculo formal de todas sus virtudes. La señal-símbolo, en el transcurso del cálculo formal debe permanecer estrictamente *como tal*, es decir, invariable.

Debido a este simple motivo, cualquier intento de extender las reglas del discurso mediante señales-símbolos como una deducción formal a cualquier otra área de trabajo del pensamiento, esto es, darles significado de 'leyes del pensamiento en general', de leyes *lógicas*, supone una tarea no más inteligente que el esfuerzo por 'aplicar' artículos del Código Penal al comportamiento de partículas elementales en campos electromagnéticos o a las interacciones dentro de un grupo de mandriles. Es absurdo someter al pensamiento, ocupado con el estudio de objetos *cambiantes*, al dictado de reglas del discurso particulares mediante un objeto tan invariable como es (como *debe* ser) la señal-símbolo dentro de una construcción simbólica artificial.

Cuando, a pesar de todo, se intenta llevar esto a cabo, elevando reglas específicas para la construcción de sistemas formales (simbólicos) al rango de 'lógicas', es decir, a universales, a normas del pensamiento en general, entonces sucede que el auténtico pensamiento en desarrollo (la ciencia en su desarrollo histórico) se ve como un constante malentendido, como una violación continuada de las normas lógicas, como un proceso ilógico de principio a fin. Los irracionalistas se frotan entonces las manos: la interpretación de la lógica y la 'logicidad' (como 'no contradicción) para ellos ha sido siempre un caldo de cultivo. El entendimiento puramente formal de la 'logicidad' y el irracionalismo coinciden en una relación de necesaria complementariedad precisamente porque ni en la una ni en el otro la auténtica lógica del pensamiento se aprehende ni se expresa. Vale recordar a este respecto aunque sea a Schelling, Schopenhauer o Bergson.

¿Y qué puede suceder además si al lenguaje real de la ciencia (el pensamiento en su enfoque formal solo se fija en forma de lenguaje) se le imponen los límites de un lenguaje construido específicamente de tal modo que no pueda expresar (incluir en su estructura) ninguna contradicción?

Esta circunstancia la han comenzado a comprender incluso los más ingeniosos representantes del neopositivismo. Así, Imre Lakatos llegó a la conclusión de que el intento por subordinar el aparato real de la ciencia contemporánea al dictado incondicional de 'reglas' de construcción de sistemas formales no contradictorios de símbolos puede conducir solo a uno y el mismo final, al estado 'ideal' en el que, bajo el aspecto de un 'lenguaje' pedante y específico, queda petrificado el estado actual de la ciencia y cualquier desarrollo por parte de esta resulta 'prohibido'.

Si la ausencia de 'contradicciones en el pensamiento' en definiciones de conceptos se toma por ideal, así como la norma lógica correspondiente a este ideal, entonces, naturalmente, todos los esfuerzos del ser humano pensante deben estar dirigidos a *eliminar* del 'lenguaje de la ciencia' todas las 'contradicciones' en él expresadas en vez de buscar y encontrar la *solución* de las mismas en un estudio ulterior, en una comprensión más profunda y concreta de la esencia de la cosa.

La relación de la lógica dialéctica con la 'contradicción en el pensamiento' se basa en que a las contradicciones en las determinaciones de conceptos que aparecen necesariamente en el movimiento de la ciencia (es decir, en el pensamiento real) y que por su forma sintáctico-verbal no se diferencian en absoluto de las 'conjunciones de expresiones' justamente prohibidas por la lógica matemática, a las contradicciones que se niegan recíprocamente no hay que *eliminarlas* del pensamiento, sino todo lo contrario, hay que *acentuar* su expresión hasta su determinación extremadamente clara

y sencilla, no para quedarnos con esto satisfechos, obviamente, sino para situar al pensamiento frente a una tarea claramente indicada que exija una resolución no formal (verbal), sino efectiva (teórica y experimental- práctica). Así es como la verdadera ciencia siempre ha actuado.

Y las contradicciones llevadas hasta el extremo de antinomias siempre han señalado los puntos de desarrollo de la ciencia, los puntos de ruptura del pensamiento hacia esferas de la realidad hasta el momento desconocidas.

La lógica, que siempre obliga a interpretar las contradicciones en el pensamiento como anomalías, como resultados de una 'terminología imprecisa', como evidencias de descuido en el uso de los términos, siempre ha orientado a la ciencia (al pensamiento de los científicos) a otro camino directamente opuesto. Este es el camino de los infructuosos enredos escolásticos con los *términos* que posee como meta *eliminar* a toda costa la contradicción de la 'descripción' efectiva de las cosas y situaciones con la ayuda de una sofisticada astucia técnica puramente lingüística que permite convertir la 'descripción' de una situación contradictoria objetiva en 'no contradictoria' y que, por tanto, no proporciona ninguna tranquilidad al ser humano con su pensamiento.

Precisamente aquí es donde se halla la bifurcación de caminos, el punto de divergencia entre la vía de la lógica dialéctica y los senderos de una lógica formal de una u otra forma absolutizada. De aquí parte la diferencia de las recomendaciones que le ofrecen ambas lógicas a la ciencia, a la humanidad pensante.

Si ustedes se topan con una situación que en el 'lenguaje de la ciencia' existente y asimilado por ustedes en la escuela se expresa como 'contradictoria', que se escribe en forma de 'conjunción *A* y *no-A*', entonces no se apuren y no digan que 'esto no puede ser'. Esto sucede, y muy a menudo, además. Y no se esfuercen en explicar este hecho diciendo que, previamente, en algún lugar han cometido un 'error lógico' y que dicha 'forma de escribir' ha sido algo excepcional debido a que hasta el momento han venido utilizando 'predicados imprecisos y, por tanto, coincidentes' o 'predicados diferentes en significado pero expresados imperfectamente'. Si este es el caso, la 'contradicción' aparecida en el lenguaje de la ciencia debe solucionarse mediante la 'especificación de predicados' y la corrección de la negligencia o ambigüedad terminológica reconocida previamente por ustedes; buscar otras causas de la 'contradicción en el pensamiento' que ha aparecido es, por supuesto, inútil y sin fundamento.

Verificar y volver a verificar de esta forma es, por supuesto, algo siempre útil. Puede resultar a menudo que realmente hayan cometido semejante error y que como resultado no hayan expresado otra cosa que la contradicción para sí, la contradicción desde una expresión imprecisa suya a otra de sus expresiones igual de imprecisa. Entonces 'especifiquen los términos' y todo estará en orden.

Sin embargo, ¿qué hacer en los casos en los que las interminables y escrupulosas búsquedas de 'imprecisiones en los predicados' no revelan ninguna falta y después de comprobaciones y más comprobaciones de su curso de razonamiento precedente (de todo lo que antes decían a este respecto) la contradicción a pesar de

todo se reproduce una y otra vez? En ese caso dejen tranquila la lógica formal y pasen del estudio de 'predicados' al estudio autónomo de esa realidad en cuya expresión se ha revelado la 'contradicción'. En ese caso, *sí* han dado (sin errores de naturaleza terminológica) con una contradicción objetiva expresa ('declarada'), con una contradicción del *objeto* para sí mismo, con una contradicción objetiva lógica, exacta y correctamente expresada en el lenguaje de la ciencia, en su lenguaje efectivo y formado históricamente (y aprendido por ustedes en la escuela).

Y no hay que preocuparse en este caso por el 'lenguaje', no hay que estudiarlo ni matizarlo, sino, utilizando este mismo lenguaje, desarrollar un *concepto* (es decir, el conocimiento de la esencia del asunto) dentro de cuyas determinaciones se desvelen antes ustedes todas sus contradicciones. Aquí será necesario velar por un conocimiento más profundo y concreto del objeto con el que estén tratando, por un desarrollo de este concepto, y no por su 'supresión' como 'erróneo' en absoluto.

El proceso de desarrollo de un concepto (del conocimiento de la esencia de una cosa) es un proceso muy distinto al procedimiento de 'especificación de un término'. Desarrollar un concepto significa desarrollar el conocimiento de las contradicciones en él reflejado no eliminándolas del 'lenguaje', sino al contrario, fijándolas en toda su tensión y revelando de qué forma estas contradicciones se resuelven realmente en el movimiento del prototipo de concepto que ustedes han construido, qué 'vínculos de mediación' cierran el polo de la contradicción aparecida antesustedes.

En la resolución de esta tarea necesitarán una técnica ya en absoluto lingüística, es decir, no solo el conocimiento del 'lenguaje' y la capacidad para usarlo, sino una cultura lógica del espíritu, un conocimiento de las categorías lógicas en su interpretación dialéctica y la capacidad para emplear estas categorías no como términos, no como palabrejas transitorias, sino como formas del pensamiento, como formas lógicas y activas de estudio de la realidad objetiva. Y, sobre todo, la *categoría de contradicción* en sus determinaciones estrictamente objetivas, estando estas reflejadas en la conciencia científica de la humanidad y verificadas por miles de años de actividad práctica, es establecida precisamente por las determinaciones *lógicas* de esta categoría, y no por aquellas determinaciones que se dan a la 'contradicción' en la lógica matemática y donde dicha contradicción es sinónimo de 'no verdad', de 'error', de 'mentira'. En relación a la deducción formal de unas combinaciones ('conjunciones') de símbolos a partir de otras combinaciones de símbolos estas determinaciones son justas, pero no tienen ninguna relación con el *pensamiento* y por tanto no poseen significado de determinaciones *lógicas* del citado concepto.

A la luz de todo lo dicho, es razonable la conclusión de que los intentos por 'perfeccionar el aparato de la dialéctica empleando los medios de la lógica actual' y, en particular, resolver el problema de la contradicción con la ayuda del lenguaje de la lógica matemática, que expresa este problema en términos de 'conjunción', 'explicación', 'proposición', etc., son irrealizables, así como los esfuerzos por conseguir un híbrido a partir del cruce entre una rosa y un ficus. Pues en verdad hace ya mucho tiempo que se separaron el fenotipo y el genotipo de estas dos 'lógicas' en su desarrollo como para esperar conseguir una descendencia viable a partir de su unión.

Hegel y la enajenación

Congreso Internacional sobre Hegel en Praga (1966). En ruso se publica por primera vez. En alemán está publicado en “Escritos filosóficos” (Философская часопись), No. 3, 1967.

Cualquier intento de reanalizar críticamente la filosofía hegeliana del derecho tropieza inmediatamente con los agudísimos problemas de nuestro siglo XX, y precisamente con aquellos que prácticamente todavía no han sido resueltos. Por eso Hegel se convierte inmediatamente en pretexto para el descubrimiento de las discrepancias actuales, y cualquier interpretación de Hegel es implícitamente expresión de una u otra posición ideológica (consciente o inconscientemente).En especial esto se cuenta precisamente en la filosofía del derecho, por cuanto se trata aquí directamente sobre aquellas cosas como el Estado, la propiedad, la sociedad y la personalidad, etc. Como resultado, Hegel se presenta como una representación a su manera no desarrollada de la contemporaneidad, del siglo XX, *als seiner Keim.* Por esta causa las interpretaciones de Hegel siempre tienen –sea o no evidente– un objetivo sobreentendido: “*Das Böse im Keim zu ersticken*”. O al revés: “*Das Gute im Keim zu pflegen*”. Esto es claro en aquellos giros del lenguaje como, por ejemplo, el “Criptohegelianismo de Stalin”,[4] que, a propósito, más bien significan lo contrario: “Criptostalinismo de Hegel”…

Sin embargo, qué se considera aquí por “malo” y qué por “bueno” se establece –de suyo se comprende– independientemente por completo de la consideración del propio Hegel, podemos decir: “*a priori*”.

Por lo visto, esto es imposible de esquivar. ¿Y acaso hará falta? Pues precisamente por eso Hegel está hoy todavía vivo: porque están vivos (esto es, permanecen sin solución) aquellos problemas que él pudo plantear. Aquellos mismos problemas en relación con los cuales la “*Weltgeschichte als das Weltgericht*”[5] aún no ha pronunciado su última palabra. La filosofía hegeliana aunque no permite (aunque sea teóricamente) resolver tales problemas, sí permite al menos presentarlos, formarlos. Y esto ya es mucho.

El modo de solución (tanto teórica como prácticamente) de estos problemas es ya objeto de otra conversación, que va mucho más allá de los marcos de la consideración del propio Hegel. A la vista de tales problemas, que asumen en nuestros días una agudeza mucho mayor que en los tiempos de Hegel, pertenece también al famosos problema de la “enajenación”. En torno a este problema se ha escrito tanto que uno siente incluso un miedo involuntario pronunciando esta palabra. Más aún porque en relación al sentido que se encierra en ella no hay completo acuerdo ni siquiera entre los marxistas. Y la claridad en este punto claro que es necesaria, por cuanto con el concepto de “enajenación” está relacionada, en esencia, aquella etapa decisiva del desarrollo de las opiniones de Marx como filósofo, que fue definida por él mismo como “ajuste de cuentas con la dialéctica hegeliana”. No hay dudas de que el concepto de “enajenación” es poco menos que el concepto central de los “Manuscritos económico- filosóficos” y “Extractos de los economistas”.

Aquí, antes de pasar a lo siguiente, se impone hacer un pequeño aparte de carácter puramente lingüístico, decir algo sobre una circunstancia puramente externa, la cual resulta a veces una fuente complementaria de incomprensiones y mutuas divergencias. El asunto es que en lengua rusa el término "enajenación" encubre por lo menos tres términos alemanes no muy coincidentes: "*Entfremdung*", "*Entäusserung*", "*Veräusserung*". Por esto en las traducciones rusas con frecuencia se eluden algunos matices (puede que muy importantes) del pensamiento de Marx; y precisamente en aquellos puntos donde se habla justamente sobre la contraposición de sus posiciones al sistema conceptual hegeliano. Para diferenciar "*Entfremdung*", "*Entäusserung*" y "*Veräusserung*" no hay en la terminología filosófica rusa términos firmes y unívocos, y todos los intentos de crearlos han llevado hasta hoy a la aparición de construcciones muy desproporcionadas y claramente inviables.

Quisiera dirigir hacia esta circunstancia la atención de los camaradas alemanes que consideran el término "*Entfremdung*" en calidad de sinónimo total del modo específicamente capitalista de apropiación del plustrabajo, como significación filosófica abstracta y, por tanto, como absolutamente inaplicable a los fenómenos de la sociedad socialista, como "*unglimpfliche Word*",[6] como "*Signum, unter dem manche Leute uniere sozialistische Staat und Partie schämen wollen*"[7] (informe de H. Mende). Para mí no queda claro si es que este razonamiento se relaciona también con el término "*Entäusserung*", si acaso es o no, además, una "*Schimpfwort*" (injuria).

Necesito hacer esta pregunta por cuanto tiene un importante significado no solo para el análisis teórico de los trabajos tempranos de Marx, es decir, para una exacta contraposición de los postulados del joven Marx y las concepciones de la "Fenomenología del Espíritu"; o si no, sencillamente, para las traducciones de Hegel y Marx al ruso.

En la traducción de los "Extractos de los economistas" al ruso (la traducción está publicada en el No. 2 de *Voprosi filosofii* del año 1966) hubo que enfrentar esta dificultad. En esto algunos compañeros rechazaron el propio intento de revisar estos términos en la trducción (y no sin fundamentos formales) considerándolo un pedantismo innecesario.

Hay una cosa perfectamente clara: en los textos de 1844-1845 Marx utilizó los términos "*Entfremdung*" y "*Entäusserung*" como sinónimos: separados por una coma. ¿Es esto consecuencia de la inconstancia de significados en esta etapa o es que tiene un fundamento y un significado conceptual?

Es indudable también otra cosa: para Hegel estos conceptos son distintos. Como "*Entfremdung*" esto es un concepto relacionado solo con una etapa muy exactamente delineada del desarrollo fenomenológico, la cual se "suprime" en la moralidad, como una de las fases de la "*Entäusserung*", como "*der sich selbst entfremdete Geist*",[8] relacionada con la filosofía de la Ilustración y con la revolución.

Por eso, evidentemente, Hegel no utiliza el término "*Entfremdung*" en la representación de los siguientes niveles superiores del desarrollo fenomenológico y en la exposición de su filosofía del Estado y del Derecho. En un Estado "racional" no hay ya lugar para la "enajenación" en sentido estricto, aunque éste intervenga como nates, como cierta realidad "exterior", como *entäusserte Wirklichkeit des Geistes*,[9] como *irdische Verkörperung*,[10] como *Aüssere*,[11] pero en ningún caso ya como "Ajeno", no "fremde". Este "tránsito", ya a un "retorno" religioso-filosófico del espíritu hacia sí mismo desde todas sus formas "externas" de realización.

La "*Entfremdung*", en su significado específicamente hegeliano, caracteriza solo un estadio del desarrollo del espíritu universal (es decir, de la cultura espiritual de la humanidad) relacionado con el antagonismo entre el Estado y la religión, entre lo "interno" y lo "externo"; en pocas palabras: con el atraso de la cultura espiritual. Como tal, éste se supera, se suprime y se conserva solo en la "memoria" de la humanidad: como lección material (предметный), de la cual el espíritu universal saca sus conclusiones. En un Estado "perfecto", impregnado por el espíritu de la "verdadera religión", el estado de "*Entfremdung*" no puede ya surgir.

Otra cosa es la "*Entäusserung*". Este concepto por su sentido es más cercano a "*Vergegenstanlichung*", a "*äussere Verwirklichung*",[12] es decir, representa en sí la forma trascendente y necesaria de la actividad humana en general. En este sentido "*Entäusserung*" entra en la propia definición de "espíritu".

Esta diferenciación terminológica en los textos de Hegel brota muy claramente y, por tanto, en las traducciones rusas ésta se reafirma con suficiente consecuencia, aunque esto se logra también alguna que otra vez con ayuda de construcciones lingüísticas en extremo artificiales (tipo "овнешвления" [exteriorización], a veces "отрешения" [ensimismamiento], etc.).

Otra es la situación con los textos de Marx de los años 1844-1845. Aquí "*Entfremdung*" y "*Entäusserung*" se utilizan siempre como sinónimos absolutos, separados por una coma, lo que le sirve de pretexto a los traductores para obviar sencillamente una de las definiciones. Surge la pregunta: ¿por qué? ¿Es esto consecuencia de la insuficiente elaboración de los conceptos, de sus significados? ¿O la identificación de los términos tiene un sentido polémico directo, un sentido de controversia con su diferenciación hegeliana? Para el traductor, lo mismo que para el que interpreta estos textos, esta alternativa es en extremo sustancial.

A mi parecer, esta identificación tiene un fundamento conceptual, y en nada es resultado del defecto de los conceptos. ¿En realidad, para qué necesitaría Marx permanentemente, incluso inoportunamente, resaltar la sinonimidad de estos términos? ¡Solo un interés polémico, solo en la condición de que a alguien considere su diferencia principalmente importante! Este "alguien" es Hegel, el sistema conceptual hegeliano en su aplicación al problema del trabajo asalariado.

El hecho de que la identificación de los conceptos "*Entäusserung*" y "*Entfremdung*" tiene para Marx en 1844 el sentido de controversia polémica con la comprensión hegeliana de su relación en el análisis del trabajo, se ve claramente en aquellos fragmentos del texto donde Marx somete a un análisis especial la "Fenomenología del Espíritu". Aquí él no los identifica. "*Wenn er (Hegel) z.b. Reichtum, Staatsmacht etc. als dem menschlichen Wesen entfremdete Wesen gefasst, so geschieht es nur in ihrer Gedankenform… Die ganze Entäusserungsgeschichte und die ganze Zurücknahme der Entäusserung und Aufhebung dieser Entäusserung bildet, ist der Gegensatz… des abstrakten Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit oder wirklichen Sinnlichkeit innerhalb des Gedankens selbst…*" (MEGA, B. 3, S. 154).

¿Por qué, entonces, pasando al análisis del problema del trabajo, Marx comienza a utilizar ambos conceptos como sinónimos, *durch Komma*,[14] y encima de eso, subrayado? Por

causa de que el objeto especial del análisis resulta aquí una forma histórica de trabajo perfectamente concreta: "*Lohnarbeit*", o "*Erwerbsarbeit*",[15] como él aquí se expresa. Aquí, realmente, cada "*Vergegenständlichung*" se realiza como "*Entfremdung*", como conversión del producto del trabajo en cuerpo creciente del capital. Aquí "*Entfremdung*" y "*Entäusserung*" intervienen directamente como sinónimos. Pero solo aquí: mientras se hable de "*Entäusserung des Arbeiters*".[16]

"*Die Entäusserung des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung nicht nur, das seine Arbeit zu einer äusseren Existenz wird: sondern dass sie ausser ihm, unabhängig, frem von ihm existiert, und eine selbständige Macht üder ihm wird…*"[17] (MEGA, B. 3, S. 83)

Aquí el concepto "*Entäusserung*" (como en Hegel) interviene como concepto amplio, que incluye en sí no solo "*Entfremdung*", sino también "*Vergegenständlichung*", "*Erschaffen der äusseren Welt durch die Arbeit überhaupt*".[18] Y por cuanto se habla de algo que traspasa los marcos del tema sobre el trabajo asalariado, la diferencia entre "*Entäusserung*" y "*Entfremdung*" se conserva consecuentemente también en Marx.

Por ejemplo, en el análisis del concepto "*Privateigentums*"[19] Marx dice que en la forma primitiva, no desarrollada, la "*Entäusserung*" no lleva aún a la "*Entfremdung*" en un sentido estricto.

"*…Wenn ich es (das Eigentum) nur in Bezug auf mich entäussere, so setze ich es nur also als entäusserte Sache überhaupt, ich hebe nur mwin persönliches Verh¨ltnis zu ihm auf, ich gebe es nur elementarischen Naturmächten zurück*".[20]

Aquí no se crea aún una relación social que se caracterice como "*Entfremdung*".

"*Die* gesellschaftliche *Beziehung oder dass* gesellschaftliche *Verhältniss der beiden Privateigentümer ist also die* Wechselseitigkeit der Entäusserung*, das Verh¨ltniss der beiden Eigentümer, – Werend im einfachen* Privateigentum *die* Entäusserung *nur noch in Bezug auf sich, einseiting stattfindet…// Durch die wechselseitige Entäusserung oder Entfremdung des Privateigentum selbst in die Bestimmung des entäusserten Privateigentum geraten*"[21] (S. 538)

En otras palabras, *einseitige Entäusserung*,[22] o la "*Entäusserung*" en sí no crea una situación de "*Entfremdung*". La "*Entfremdung*" en su significado específico surge a través de la *wechselseitige Entäusserung*;[23] allí donde la "*Entäusserung*" se transforma en una forma total de las relaciones sociales entre productores, es decir, allí donde todo se convierte en mercancía y antes que nada el propio hombre en calidad de *Arbeitsvermögen*.[24] Allí donde el dinero – *entäusserte Gestalt aller Dinge*[25]– se convierte también en medida del valor del hombre.

Todo lo dicho puede parecer un pedantismo innecesario, un análisis exclusivamente escolástico de la terminología, y no del meollo del asunto. Sin embargo, ese análisis es perfectamente necesario, solo si no se convierte en fin en sí, sino que sea solo una premisa formal para una conversación más sustancial.

Y es necesario porque la categoría de "enajenación" –en su forma estrictamente diferenciada: como "*Entäusserung*", "*Entfremdung*", "*Veräusserung*", etc.– entra en el arsenal de conceptos que expresan posiciones teóricas del Marx maduro, "tardío", del Marx autor de "El Capital"; y estas posiciones no pueden ser entendidas sin ésta.

En "El Capital" estas determinaciones se encuentran constantemente y no es casual en absoluto. "*…Das Gold (ist) in der Hand jedes Warenbesitzer die entäusserte Gestalt seiner veräusserten Ware*"[26] "*Weil die entäusserte Gestalt aller anderen Waren oder das Produkt ihrer allgemeinen Veräusserung, ist das Geld die absolute veräusserliche Ware*".[27]

"*Die entäusserte Gestalt der Waren wird verhindert, als ihre absolut veräusserliche Gestalt oder nur verschwindernte Geldform zu funktionieren*".[28]

"*Die Entäusserung der urspründlichen Warenform vollzieht sich durch die Veräusserung der Ware*"[29] (etc.)

El proceso de conversión de la "ganancia" en "interés", en renta, Marx lo expresa a través del concepto "*Entfremdung*", determinando los miembros de la "Fórmula triádica" como "*entfremdeten und eigentümlichsten Formen*" del capital desarrollado, "*als entfremdeten und irrationalen Formen*" (S. z. B. *Das Capital*. B. 3. S. 837, 838 u. s. w.).[30]

V. I. Lenin con justeza decía que "no se puede entender hasta el fin *El Capital* de Marx, sin haber estudiado y entendido *toda* la Lógica de Hegel". Lo mismo tiene que ver, por lo visto, también con estas categorías de "*Entäusserung*", "*Entfremdung*", "*Veräusserung*", etc. Sin ellas "El Capital" no puede comprenderse correctamente en todo su contenido y significación real.

No podemos por eso estar de acuerdo con aquellos filósofos –tanto dentro de los oponentes, como dentro de los partidarios del marxismo– que ven en categorías de este plano solo abreviaturas filosóficas abstractas, "residuos" del estadio filosófico abstracto de los puntos de vista de Marx, los cuales pueden tranquilamente retirarse de la concepción madura sin modificar ni tergiversar su verdadero sentido. No se puede exponer ni comprender sin ellas la teoría de la plusvalía, como tampoco se puede sin las categorías de calidad, cantidad, contradicción, etc.

Se sobreentiende que es en extremo fácil convertir la conversación sobre la "enajenación" en una cháchara vacía que poco tiene en común con las posiciones del Marx maduro. Pero contra tal peligro no está asegurado ningún otro tema de conversación.

Y profundamente se engaña Sydney Hook[31] (o quiere engañar a otros, lo que es totalmente indiferente), quien llama al reforzamiento del interés por la problemática de la "enajenación" y de la "eliminación de la enajenación" el "santo advenimiento de Marx", ironizando sobre este fenómeno como si fuera un intento vano de los "revisionistas" de resucitar ideas tempranas inmaduras del joven Marx, las cuales supuestamente rechazó el propio Marx cuando maduró.

"En la base del santo advenimiento –escribe Hook– está el punto de vista de que él supuestamente consideraba que el hombre posee una determinada naturaleza a él inherente, de la cual de una forma u otra todas las sociedades clasistas lo enajenan, enajenándolo respecto de otros hombres y deformando así su carácter humano. Este punto de vista –afirma Hook– se expone junto a otras ideas a él contrapuestas en los "Manuscritos filosófico-económicos" (Ver: *New York Review*, 22 de mayo de 1966).

Sobre esta base (y esta base es falsa) Sydney Hook presupone que el problema de la "enajenación" en general no puede ser no solo resuelto, sino incluso ni siquiera planteado sobre el suelo del marxismo maduro –esto es: "verdadero"–; que el propio concepto de "enajenación" es totalmente ajeno a un abordaje histórico del hombre, a una comprensión de la "naturaleza humana" y otras cosas parecidas. Por eso a él le parece que sobre la base de

una comprensión histórico-materialista del "hombre" no se puede en general ni siquiera plantear el problema de la reconstrucción racional del mundo contemporáneo, de la creación de tal sistema de relaciones al interior del cual fueran excluidas las guerras, la violencia, la coerción, etc., esto es: todas las secuelas de aquella situación que se designa brevemente como "enajenación", "*Entfremdung*".

Aquí, a mi parecer, descansa en el fondo justamente un concepto ingenuo de "enajenación" (tanto "*Entfremdung*" como también "*Entäusserung*"), que en esa tosca forma no pertenece ni a Marx ni a Hegel.

Si a Hegel se le puede reprochar aún –y eso con reservas– haber admitido cierta naturaleza humana "*a priori*" en calidad de premisa y de *conditio sine qua non Entäusserung*,[32] a Marx –ni al joven ni al maduro– se le puede dirigir este reproche por mucho que se desee. Precisamente en los "Manuscritos económico-filosóficos", es decir, justamente en el transcurso de la crítica de la visión hegeliana de la esencia humana, Marx precisamente es que se libera por completo del concepto de espíritu absoluto como principio existente previo y fuera del hombre real, y el propio concepto de este espíritu absoluto desaparece como resultado, como consecuencia de determinada cooperación históricamente concreta entre personas de trabajo físico y personas de trabajo mental, de la división del trabajo, del hecho de la real "enajenación" de la ciencia (es decir, del pensamiento en sus potencias superiores) respecto de la masa fundamental de individuos que componen la mayoría de la sociedad humana.

Marx no admite en sus razonamientos (no solo en "El Capital", sino tampoco en los "Manuscritos económico-filosóficos") ninguna "naturaleza humana" dada de antemano, en lugar alguno, y Hook le atribuye esta idea totalmente por gusto.

En Marx (como, entre paréntesis, también en Hegel) se trata por doquier sobre las formas de "enajenación" de *los resultados*, de *los productos* de la actividad humana. En forma de resultado, en forma de producto se enajena realmente (al principio solo *veräussert*; puede que incluso sin ayuda del dinero) solo la *actividad productiva*, como *vergegenständlichte Tätigkeit*,[33] como *tote Arbeit*,[34] solo la "actividad en forma de cosa" (en forma de objeto de consumo inmediato o de medio de producción, en forma de instrumento).

Sí, la actividad material del hombre fijada en los objetos es realmente premisa de cualquier "enajenación". Donde ella no esté no puede hablarse, claro está, de ninguna "enajenación", ni de "*Veräusserung*", ni de "*Entäusserung*", ni de "*Entfremdung*".

De esta forma el hombre, el individuo humano, contemplado como *sujetod e actividad sensorial objetiva*, como sujeto del trabajo vivo real, y no como sujeto de autoconciencia moral o filosófico-religiosa, interviene realmente como algo que antecede (tanto lógica como históricamente) a cualquier experiencia de "enajenación" (comenzando por "*Veräusserung*" y terminando por "*Entfremdung*").

Sí, realmente toda la concepción de Marx descansa en la diferenciación original de principio entre "cosa" y "hombre", por cuanto el "hombre" desde el comienzo mismo se contempla como *resultado de su propia* forma específicamente humana de actividad.

Sin esta diferenciación y contraposición de principio entre "cosa" y "hombre" fuera imposible en general no solo la teoría del valor en su interpretación marxista, sino ni siquiera la teoría del valor en general. No casualmente Marx ve en la identificación de la fuerza

productiva del hombre con la fuerza productiva del animal amaestrado o de la cascada que hace girar la turbina, una abstracción *teóricamente falsa*, una abstracción en la que se pierde en general el concepto de trabajo.[35]

Si toda la teoría del valor descansa en el postulado de que el nuevo valor lo crea solo el *trabajo vivo*, es decir, la actividad del individuo humano, y que el "trabajo muerto", aunque intervenga bajo la forma de sistema autónomo completamente automatizado de la industria, no puede crear nuevo "valor", sino solo traspasar por partes su "valor" previamente "objetivado" en él, este postulado –como no es difícil de observar– descansa en aquella misma diferenciación de principio entre el "hombre" (como sujeto de la actividad productiva específicamente humana) y la "cosa" fuera del "hombre" como simple objeto de esta actividad. De igual modo, también la definición de toda la masa de formaciones culturales históricas (*Gestalten*) –lo mismo la máquina que las obras de arte– en calidad de "trabajo objetivado", en calidad de trabajo "muerto", como "cuerpo inorgánico del hombre" (esta expresión se encuentra también en los trabajos maduros) se fundamenta en esta misma diferencia de principio.

La cacareada "naturaleza humana" consiste en la actividad productiva real, sensorialmente objetiva de este hombre. Sí, y en esta definición la "naturaleza humana" realmente se presupone también en Marx en calidad de premisa, de condición de cualquier acto de "enajenación" ("*Veräusserung*", "*Entäusserung*", "*Entfremdung*").

¿¿¿Por qué a Hook le parece que esta comprensión del hombre como "sujeto de enajenación" no se corresponde con la posición del Marx maduro y que cualquier discusión sobre la "enajenación" es posible solo bajo la forma de "revisionismo"???

No, míster Hook, en las discusiones sobre la "enajenación" no se realiza en absoluto un proceso de "revisión del Marx maduro", sino, al contrario, un proceso de precisión y profundización de los conceptos del verdadero marxismo, de su comprensión por amplios círculos de la intelectualidad teórica inclinada al marxismo.

En este proceso es realmente posible la escoria, la charlatanería y la declamación de propiedad semipoética. Pero ver en todo esto solo la escoria, solo la charlatanería o –lo que es peor– una forma de "oposición revisionista la marxismo canonizado", como piensa Hook, significa no ver lo principal. Ni en "El Capital" ni en sus interpretaciones. Esto significa ayudar al "dogmatismo" de la peor ralea, significa aliarse a los falsos partidarios del marxismo.

En la base este proceso es un proceso sano, un proceso de maduración de un enfoque verdaderamente materialista (histórico-materialista) de los más agudos problemas de la difícil época contemporánea. Y las escorias en su superficie no deben esconder de nosotros el meollo del asunto.

Si las discusiones sobre la "*Entfremdung*" giran en torno a la fantasía de construir una nueva "*Entfremdungsphilosophie*", que convierta la "*Entfremdung*" en cierta característica cósmico-ontológica, lógico-universal, de toda cultura pasada, presente y futura de la humanidad
–tanto en su aspecto material como en el espiritual–, entonces tanto el marxista como el hegeliano van a pronunciarse contra esto de igual manera. Pues tanto en Marx como en Hegel el interés principal se encierra no solo y no tanto en constatar el hecho de la "*Entfremdung*", como en encontrar el modo de liquidación, *der Aufhebung*[36] de este estado.

En nuestro difícil siglo XX ya no se necesita tener un intelecto de las dimensiones del de Marx y del de Hegel para observar por doquier fenómenos que pueden de quererlo ser ubicados bajo la categoría "*Entfremdung*". Aquí problemas no hay. El problema consiste en hallar y llevar a cabo un modo real de superación de esta categoría de fenómenos.

¿Será esta vía la del "autoperfeccionamiento moral" del individuo, la tarea de la construcción de una nueva ética que complemente al marxismo como sistema de postulados morales? Para un marxista esta vía es inaceptable, pues lleva solo a la adaptación moral del individuo real "enajenado" al mundo que no deja de ser por esto un "mundo de enajenación"… Más aún: es la vía de sometimiento a esta "enajenación". Puesto que hasta Hegel comprendía magníficamente que la prédica moral aún no había hecho a nadie bueno, si éste no hubiese sido ya bueno previamente… No en la moral, no en la ética ve el verdadero marxismo la vía, sino solo en el cambio real de las condiciones de vida, de las condiciones de trabajo y educación del individuo, –hoy lo mismo que cien años atrás.

El marxismo clásico –tanto en la persona de Marx como en la de Lenin– perfectamente comprendió que la total "superación" de todos los tipos y formas de "enajenación" será posible solo por vía de las transformación comunista de las cooperación entre los hombres, es decir, por vía de la construcción de una sociedad sin clases, sin Estado, sin la reglamentación jurídica compulsiva de la actividad, sin dinero y sin forma dineraria de evaluación y reconocimiento de la actividad humana: sin la completa liquidación de todas estas "formas enajenadas" de la actividad humana. Igualmente, tanto Marx como Lenin comprendieron bien que la tarea esta era extremadamente compleja y difícil como para que se pudiera esperar cumplirla de inmediato, al día siguiente luego de la revolución socialista. La "socialización" jurídica formal de la propiedad, su transformación en propiedad estatal, en propiedad de todo el pueblo, según Marx y Lenin, representa en sí necesariamente el primer paso, pero solo el primero, en el camino de la verdadera socialización de la riqueza material y espiritual, acumulada en forma de "enajenación".

Por eso es que están profundamente equivocados aquellos filósofos marxistas que consideran que en la discusión sobre la sociedad socialista actual supuestamente ya es en general inaceptable emplear la categoría de "*Entfremdung*" e incluso ni siquiera "*Entäusserung*" (en ruso estos conceptos en general no están delimitados terminológicamente).

Se sobreentiende que ellos están en lo cierto en relación con aquellos enemigos ideológicos que pretenden utilizar el término "*Entfremdung*" como palabra ofensiva, como etiqueta deshonrosa. Pero tal uso del término todavía no es en general una razón para renunciar al concepto en él contenido. Renunciar a ellos significa cerrar los ojos conscientemente a las tendencias negativas con las que están relacionadas en general formas tales de reglamentación de la actividad humana, como el derecho (vinculado indisolublemente a la aplicación de la compulsión y la violencia entre los hombres), la moral (que por su naturaleza no puede excluir las acciones morales formales, que son en realidad inmorales), el aparato estatal (que esconde en sí, mientras exista, la tendencia a la burocratización en todas sus formas), etc., etc. Todas estas formas –mientras se conserven– se mantendrán como formas "enajenadas" de la actividad vital humana, y con esto es necesario entenderse con total conciencia, sin desesperarse mientras ellas impongan violentamente contar con ellas.

Por eso, la posición de un marxista que defiende los intereses del comunismo contra los ataques anticomunistas no puede ser reducida de ninguna manera a la fórmula sencilla como guijarro de: "Ustedes tienen «enajenación» y nosotros no".

La posición aquí es otra. La posición consiste en que la forma radical –revolucionaria– de "socialización de la propiedad privada", su conversión en propiedad del Estado socialista, es el único primer paso posible a la eliminación de las tendencias destructivas de la propiedad privada. Pero solo el primero. El segundo paso puede ser solo una profunda revolución en todo el sistema de *división social* del trabajo, en las condiciones del trabajo *inmediato*, incluidas sus condiciones técnicas. Si al interior de la producción el individuo se mantiene todavía como antes, como "detalle de una máquina parcial", es decir, como un obrero parcial profesionalmente limitado, la propiedad social se mantiene social para él solo formalmente, y ningún autoperfeccionamiento moral lo transformará aún en verdadero "propietario" de la cultura socializada. Pues en este caso a él se le contrapone, como antes, la ciencia "enajenada" respecto de él en forma de "sistema de máquinas", y la dirección real de todo el sistema de máquinas, llevada a cabo por un aparato especial de dirección. La verdadera "socialización" de las fuerzas productivas en este sentido puede realizarse solo a través de la apropiación por cada individuo de aquellos *conocimientos* que están "objetivados" (y en el plano social aislados, "enajenados" respecto de él) en forma de ciencia y en forma de un especial *aparato de dirección*.

En este plano, la tarea de la completa eliminación de la "enajenación" coincide con la tarea de la creación de condiciones tales de trabajo directo y de educación, dentro de las cuales cada individuo –y no solo algunos– alcanzara plenamente las cumbres contemporáneas de la cultura teórico-espiritual, técnica y moral. Pues solo en este caso él puede llegar a ser auténtico dueño, y no formal, de todo el mundo de la cultura creado en los marcos de la "enajenación".

La contraposición entre el marxismo y el anticomunismo en este aspecto (y este es un aspecto, por lo visto, decisivo) consiste en que el marxista formula claramente la tarea de "superar la enajenación" y la consecuencia de aquellos pasos, por medio de los cuales esta "superación" se puede realizar, e insiste en que en un orden inverso no puede lograrse ni una cosa ni la otra, mientras que el antimarxista o considera la tarea de "superar la enajenación" insoluble en general, o propone una u otra receta utópica para su solución (el autoperfeccionamiento moral, ético o teórico-espiritual del individuo *dentro* del mundo de la "enajenación", sin –o antes– el acto revolucionario de socialización de la propiedad privada).

Negar la presencia de la "enajenación" en los países que han establecido la forma socialista, popular, de propiedad sobre los medios de producción significa sencillamente simplificar los criterios teóricos generales de la transformación comunista.

La "enajenación" ("*Entfremdung*") no es un problema local de algún que otro país o serie de países, que deja de ser problema en cuanto traspasamos las fronteras estatales de estos países. Esto es un problema histórico universal, aún no resuelto prácticamente por la historia universal.

Este es el problema de la creación en el globo terráqueo (y en una menor dimensión esta tarea es imposible de resolver) de condiciones tales que excluyesen para siempre la posibilidad de la aparición de las guerras. Pues en las condiciones presentes la guerra es la perspectiva de la pérdida real por la humanidad de toda la cultura material y espiritual ya

lograda por ella, de la “enajenación” de esta cultura en el sentido literal y crudo de la palabra. La posibilidad de la guerra es la posibilidad para la humanidad “*sich des Lebens zu entäussern*”.[37] Y esto – desgraciadamente– no es un juego de palabras. Esta es –sigamos– la tarea de la conversión de cada individuo sobre la Tierra en un individuo altamente desarrollado y universal, puesto que únicamente la convivencia de tales individuos ya no va a necesitar de una forma “externa” – “enajenada”– de reglamentación de su actividad, sea de la mercantil-dineraria, de la jurídica, de la político-estatal y de otras en la esfera de la educación popular, orientada a la liquidación de aquella forma de división capitalista mercantil desarrollada de la vida. El marxismo es la única doctrina teórica que propone una comprensión científicamente elaborada de las vías de “superación de la enajenación”, sino la ausencia de cualquier tipo de concepción bien pensada. En esto –y no en otra cosa– consiste el verdadero fundamento – terrenal y teórico– de ese fenómeno que Hook irónicamente llama “santo advenimiento de Carlos Marx”. Aquí la alternativa es: o el marxismo, o llevar a cabo la “enajenación” hasta un punto tal que en alemán suena así: “*sich des Lebens zu entäussern*”.

Tres siglos de inmortalidad

Con Liev K. Naúmienko Publicado en ruso en la revista Comunista (1977, n.5, pp. 63-73) y publicado en italiano en Jornal Crítica da Filosofía Italiana (Julio-Diciembre 1977, año LVI (LVIII), fasc. III- IV, pp. 410-426).

Hace trescientos años, completó su camino en la tierra uno de los mejores hijos del género humano, un hombre ante cuya memoria se sienten hoy obligados a inclinar la cabeza con respeto incluso los adversarios más radicales de sus ideas, los enemigos implacables de la noble causa a la que entregó su vida corta y luminosa, teólogos e idealistas de todas las tendencias y matices. Siglos de esfuerzos inútiles los convencieron de que no es posible confrontar a Espinoza con insultos, difamaciones, prohibiciones y censuras. Ahora intentan vencerlo con el arma de la “interpretación”, a través de la tergiversación más inexcusable del verdadero sentido de la doctrina del gran pensador humanista. Es bastante ridículo, pero es así. El mismo partido del oscurantismo religioso que alguna vez publicara el texto de la “gran excomunión” que prohibía para siempre a sus correligionarios, no sólo “leer cualquier cosa compuesta o escrita o por él”, sino incluso “acercarse a él a menos de cuatro codos”, hoy, por boca de Ben Gurion, pide permiso a la humanidad para “corregir la injusticia” y cuenta entre sus santos al gran hereje y adversario de Dios…

Bertrand Russell, reconocido líder del positivismo contemporáneo, lo consideró, entre los grandes filósofos, uno de los más nobles y atractivos, aun cuando pensaba que “la ciencia y la filosofía de nuestro tiempo no pueden aceptar la concepción de la sustancia en que se apoyaba Espinoza”. (B. Russell, A History of Western philosophy, New York, 1966, pp. 568-578).[1]

Por supuesto, tales interpretaciones, al igual que las viejas calumnias, apenas pueden mancillar la figura de Espinoza. Cuanto mayor es la distancia en el tiempo que nos separa de su vida, más claro y definido se perfila su auténtico rostro, el rostro de uno de los fundadores de la ciencia moderna, de una visión esencialmente materialista del mundo circundante y del mundo interior del hombre.

Es posible afirmar sin exagerar que, gracias a la doctrina de Espinoza, la humanidad conquistó, de una vez y para siempre, el sistema claro e inequívoco de axiomas de la cultura intelectual y moral progresista y democrática. En su personalidad y en su obra, el intelecto y la moral se fundieron de manera verdaderamente prodigiosa, de forma tal que resulta del todo imposible separar el uno de la otra. Esta peculiaridad da origen a algo que solo puede ser definida como una humanidad profunda, como la democracia profunda del pensamiento.

Es difícil concebir injusticia mayor que la leyenda acerca de “la complejidad”, “la ininteligibilidad” y “la inaccesibilidad” de las tesis que constituyen la esencia de la doctrina de Espinoza. Estas son tan claras y sencillas en todos los puntos decisivos que pueden parecer derivadas de una ingenuidad infantil, en lugar de concebirse como el resultado del trabajo arduo de una mente madura y osada, presa de una extrema necesidad y de las contradicciones más agudas de la época, las contradicciones del desarrollo de la cultura burguesa que lo acompañarían desde el inicio hasta su fin inevitable: las existentes entre

la ciencia y la religión, entre la palabra y la acción, entre el hombre y la naturaleza, entre los individuos y la sociedad, y otras por el estilo.

Por la lógica rigurosa de su construcción, el edificio de la *Ética* recuerda la armonía luminosa del Partenón, un hermoso templo erigido en honor del Hombre y de la humanidad, un hombre del todo real, terrenal, al que nada humano le es ajeno, incluidas sus flaquezas, o sea, sus limitaciones naturales… Se trata de las mismas flaquezas y limitaciones que toda religión "deifica", que se presentan y se conciben como virtudes incondicionales, como perfecciones "divinas" de su naturaleza, como resultado de lo cual sus perfecciones reales comienzan a parecer defectos pecaminosos. Espinoza no intenta en modo alguno "deificar" al hombre. Simplemente procura entenderlo tal y como es. En esto radica todo el secreto del espinozismo.

La gran ventaja del ateísmo de Espinoza –que constituye la fuerza y la sabiduría de su estrategia y su táctica– respecto a cualquier otra forma de "no creencia en Dios", deriva probablemente de esa faceta de su personalidad y su doctrina que definimos más arriba como democracia profunda, de su respeto sincero por el ser humano de su época, real, vivo, no imaginario. Espinoza no intentaba impresionar a sus contemporáneos con expresiones irreverentes del tipo "¡no hay dios!", porque su lucha no estaba orientada contra las palabras que designan prejuicios y supersticiones, sino contra los propios prejuicios y supersticiones en su esencia. Echaba por tierra los prejuicios, al tiempo que se mostraba indulgente con los términos con los que estos se expresaban. Precisamente por ello, se dirigía a sus contemporáneos en el único lenguaje que estos entendían: *dios existe, pero vosotros, los hombres, lo imagináis completamente diferente a lo que realmente es*. Lo imagináis muy semejante a vosotros, y le atribuís todo vuestro egoísmo, toda vuestra estrechez personal y nacional, todas las características de vuestra naturaleza, incluidas las peculiaridades de la carne, hasta llegar al absurdo más ridículo y evidente. Espinoza sitúa así la conciencia religiosa frente a una alternativa muy incómoda:
o dios es antropomórfico, y entonces está privado de todos los atributos "divinos", o posee todos esos atributos, y en tal caso, su representación debe ser depurada de toda huella de antropomorfismo, de cualquier indicio de semejanza con el cuerpo pensante del hombre.

Se trata de una auténtica descomposición dialéctica del concepto fundamental de la teología y de la religión, que destruye por completo la piedra angular de la ética y la cosmología idealista-religiosa. A dios se le retiran, uno tras otro, todos los rasgos y atributos que le había atribuido la religión y estos le son devueltos de inmediato a su verdadero dueño, el ser humano; al final, dios se ve privado de toda determinación y resulta enteramente fundido con el conjunto infinito de todas las "determinaciones" que se niegan mutuamente. En otras palabras, de "dios" no queda, en resumen, más que el nombre; se convierte en un sinónimo nuevo –y por tanto, superfluo– de la palabra "naturaleza", de la que el hombre real siempre ha sido y sigue siendo una minúscula partícula. La fuerza real y el poder de la palabra "dios" sobre los hombres no es otra cosa que la fuerza totalmente real del desconocimiento de estos acerca de la verdadera naturaleza y el orden de las cosas en el cosmos, la fuerza demoníaca de la ignorancia, de la ausencia de un saber real del ser humano tanto sobre la naturaleza como sobre sí mismo.

Nos hallamos, por supuesto, ante un ateísmo tan claro e inequívoco que fue comprendido de inmediato por todos; no sólo por los teólogos instruidos, virtuosos en el arte de detectar cualquier atisbo de heterodoxia, sino hasta por el cura más provinciano. En el pasado, ningún ateo había desatado entre el clero tamaña tempestad de indignación, de

odios e insultos. En la animadversión hacia Espinoza confluirían estrechamente las fuerzas de todas las religiones, demostrando así una completa unanimidad en la comprensión del hecho de que su doctrina representaba la condena a muerte, no sólo –y no tanto– de una religión o iglesia específica, sino también de la forma religiosa de pensamiento en general. Obviamente, la furia del clero reveló una sola cosa: su total impotencia para oponer a Espinoza aunque sea un argumento sólido, para contraponer a su doctrina algo más que insultos, maldiciones y amenazas. El adjetivo "espinoziano" se convirtió durante largos siglos en sinónimo de "ateo", e hicieron falta cientos de años para que las religiones del mundo tomaran conciencia de que los insultos groseros contra Espinoza apenas afectaban la fuerza serena de sus argumentos y, más bien, elevaban su prestigio ante los ojos de todos los hombres de pensamiento.

Al descomponer dialécticamente el concepto idealista-religioso de "dios" en sus elementos constitutivos reales (por un lado, una falsa representación de la naturaleza y, por otro, una representación no menos falsa de la naturaleza humana como una "partecita" de aquella), Espinoza presentó una alternativa positiva al punto de vista que había desahuciado con su análisis: la investigación científica lúcida y audaz, que no se detiene ante nada, de la naturaleza del hombre como un "modo" peculiar de la naturaleza en general, la comprensión dialéctica de ambos, tanto en su unidad, como en la diferencia existente dentro de esa unidad, igualmente indudable.

Se trata, de manera general, del mismo programa en cuyo cumplimiento está empeñado desde entonces todo el desarrollo de la cultura mundial en sus mejores tendencias y sus corrientes auténticamente progresistas.

El propio Espinoza entendió muy bien que la realización concreta de su programa de perfeccionamiento intelectual y moral de la humanidad, no es una labor tan sencilla como para que pueda ser culminada con premura, porque la tarea de comprender de forma exhaustiva la naturaleza en su totalidad, que incluye la comprensión de la naturaleza humana como una parte peculiar de este conjunto infinito, sólo puede ser acometida con el concurso de las fuerzas combinadas de todas las ciencias naturales y humanas, y únicamente como un objetivo que nunca será plenamente alcanzado. Por ello, no confió la solución de esa gran tarea a una sola ciencia, cualquiera que fuese – la mecánica, la fisiología o la filosofía–, sino que puso sus esperanzas solamente en sus esfuerzos conjuntos, orientados a alcanzar una comprensión adecuada de la naturaleza infinita. Por esta misma razón, Espinoza nunca amarró sus puntos de vista al nivel de desarrollo de las ciencias naturales de su tiempo (como tampoco al nivel existente de las concepciones morales de sus contemporáneos), pues comprendía perfectamente toda su limitación, todas sus carencias e imperfecciones. Esa peculiar actitud fue muy valorada dos siglos después por Friedrich Engels: "Hay que señalar los grandes méritos de la filosofía de la época que, a pesar de la limitación de las Ciencias Naturales contemporáneas, no se desorientó y —comenzando por Espinoza y acabando por los grandes materialistas franceses— se esforzó tenazmente para explicar el mundo partiendo del mundo mismo y dejando la justificación detallada de esta idea a las Ciencias Naturales del futuro"[2].

Es del todo evidente que resulta imposible entender y explicar la filosofía de Espinoza como el resultado de una simple "generalización" de las ciencias naturales de su época, pues aquella no se apoyaba en el nivel alcanzado por estas últimas, sino en las tendencias históricas progresistas que no era muy fácil identificar en el conjunto del conocimiento de entonces. No se debe olvidar que las ciencias naturales de la época

apenas comenzaban a liberarse del yugo omnipotente de la teología y que sobre la mentalidad de los naturalistas, incluso de los más grandes, aún pesaba el prestigio de un Aristóteles teologizado con su concepción de la finalidad "inmanente" de los fenómenos naturales, o sea, de la existencia de fines en la propia naturaleza. Esta representación acudía en socorro de los naturalistas cada vez que se ponían de manifiesto las deficiencias obvias de la concepción puramente mecanicista de las cosas, es decir, el punto de vista matemático unilateral, la manera abstractamente cuantitativa de describirlas e interpretarlas. La teleología —una forma un poco más refinada del mismo antropomorfismo que regía en la esfera de la moral religiosa—, resultó un complemento históricamente inevitable de la concepción groseramente mecanicista, una especie de imagen especular invertida de su imperfección. En plena medida, esta "complementariedad" constituía una propiedad de todo el cartesianismo y, más tarde, de todos los discípulos del gran Newton.

No es difícil imaginar qué filosofía nos hubiese dejado Espinoza en herencia si simplemente (acríticamente) hubiese generalizado los éxitos de las ciencias naturales de su tiempo, incluso sus verdaderos éxitos, obtenidos mediante el modo de pensamiento consecuentemente mecanicista. Sin embargo, él demostró una asombrosa capacidad de diferenciación crítica en relación con estos éxitos, y por ello su actitud categóricamente negativa hacia la teleología en general se convirtió por necesidad en una actitud crítica respecto al mecanicismo. Esta ventaja de su forma de pensar se reveló con especial agudeza en la comprensión de la naturaleza del hombre, en la solución de las dificultades relacionadas con la doctrina cartesiana de la relación entre el cuerpo y el alma, con el famoso problema "psicofísico".

La solución de este problema en la concepción de Espinoza aún impresiona por la solidez de sus principios y la ausencia de compromisos teóricos, por aquella asombrosa consistencia que aún hoy –300 años después– brilla por su ausencia entre algunos psicólogos y fisiólogos cuando reflexionan sobre la relación existente entre la psiquis y el cerebro, entre el pensamiento y los estados corporales del ser humano, del organismo del hombre. Como todo lo genial, la solución de Espinoza es sencilla.

De un solo golpe, corta el nudo gordiano del célebre problema "psicofísico" ideado por Descartes: entre el "alma" y el cuerpo del hombre no existe ni puede existir "relación" alguna (menos aún causal, de causa y efecto) por la sencilla razón de que no se trata de dos "cosas" diferentes que pudieran establecer relaciones recíprocas diversas entre sí, sino de *la misma "cosa"* en dos proyecciones diferentes, obtenidas como resultado de su refracción (su desdoblamiento) a través del prisma de nuestra "mente".

Por ello, en el enfoque cartesiano, el "problema psicofísico" constituye un problema ilusorio, existente solo en la imaginación, que Espinoza retira del orden del día al considerarlo una formulación falsa de un problema real completamente diferente. Este problema se resuelve mediante la investigación crítica de las peculiaridades reales de nuestra propia mente (o, con más precisión, de la facultad de imaginación), inclinada a ver dos cosas diferentes donde de hecho sólo existen dos palabras que designan la misma "cosa" efectivamente indivisible: *el cuerpo pensante*.

Así, pues, preguntarse cómo se "unen" en el hombre el "alma" y el "cuerpo" (los estados del cuerpo y el pensamiento), es tan absurdo como preguntarse cómo se "une" al cuerpo su propia extensión. Esta pregunta ya contiene en sí el supuesto absurdo de que puede existir un "cuerpo" sin "extensión", y una extensión sin cuerpo y fuera del cuerpo…

El concepto de *cuerpo pensante* es la auténtica piedra angular de toda la filosofía de Espinoza, la médula de su oposición al dualismo cartesiano, aunque desde un punto de vista formal (según el orden de la exposición de esta filosofía en la *Ética*) podría parecer que esta piedra angular la constituyen las definiciones axiomáticamente formuladas de "sustancia", "atributo", "libertad", "necesidad", "causa final" e "infinitud". Karl Marx llamó la atención en varias ocasiones sobre esta importantísima circunstancia: "Así, son dos cosas absolutamente diferentes lo que Espinoza consideraba la piedra angular de su sistema, y lo que, en realidad, constituye esta piedra angular". No es difícil reparar en que las "definiciones", con las que comienza la *Ética*,
solo constituyen en realidad aclaraciones sucintas del significado de determinadas palabras (términos) universalmente aceptadas en aquella época. Otra cosa completamente diferente es responder a la pregunta de si es posible considerar el pensamiento como *la sustancia del alma humana* (es decir, de la *psiquis real de los hombres*), o si ha de entenderse solo como un *atributo de la sustancia*, como algo que solo nuestra mente concibe como esencia de la sustancia, es decir, como la propia sustancia en su definición principal. Es fácil comprender (y así lo hicieron al acto los contemporáneos de Espinoza) que la mente que concibe al pensamiento como "sustancia " del alma, es la "mente" completamente real de Descartes, que, en este caso, había rendido todas sus posiciones ante los teólogos. Espinoza es en extremo categórico al afirmar que esta representación constituye una ilusión de nuestra mente, que en modo alguno compartía, aunque comprendiera su origen. El verdadero punto de partida y el concepto fundamental del sistema de Espinoza, desde cuya perspectiva reinterpreta radicalmente todos los "conceptos" lógicos abstractos de su época, es una determinada concepción de la naturaleza del hombre consecuentemente materialista, que aún hoy no todos aceptan.

El hombre –y solo el hombre– es el objeto real del que aquí se trata y que Espinoza, de punta a cabo, sitúa en el centro de su investigación teórica. El hombre, y solo el hombre, es el "sujeto real", y todas las características postuladas al principio sin hacer referencia a él –las características de la "sustancia", del "atributo", del "modo", etc.– son en realidad definiciones abstractas suyas.

El pensamiento es una propiedad, una facultad de la materia o, como dice Espinoza, un atributo de la sustancia. En esta tesis encuentra su expresión acabada la esencia del materialismo "inteligente" de los siglos siguientes, incluido el nuestro. Toda la poderosa energía heurística del materialismo se encuentra aquí como en un resorte enrollado, como en un concentrado de fórmulas algebraicas.

Precisamente a causa de su exactitud, las formulaciones de Espinoza tuvieron consecuencias verdaderamente catastróficas para la concepción idealista-religiosa del mundo; estremecieron el fundamento –la piedra angular– de las construcciones especulativas más ingeniosas, que estas compartían con las supersticiones más groseras y primitivas. Estas formulaciones aún conservan toda su fuerza destructiva en relación con este tipo de construcciones, a lo cual es preciso añadir que excluyen, al mismo tiempo, toda posibilidad de interpretar el "pensamiento", no solo como cierto principio incorpóreo que irrumpe activamente desde fuera en la "sustancia corpórea" para formarla a su manera, sino también de explicarlo según la lógica del materialismo primitivo, mecanicista, inclinado a ver en el "pensamiento" un sinónimo literario inútil (un nombre superfluo) de los procesos materiales peculiares que transcurren en el cuerpo del cerebro humano, en el estrecho espacio del cráneo del hombre. Esta concepción

puramente fisiológica del "pensamiento" es tan inaceptable y absurda para Espinoza como las fantasías acerca del "alma incorpórea".

Espinoza comprende perfectamente que es imposible entender la "naturaleza del pensamiento" cuando nos limitamos a examinar los sucesos que ocurren dentro del cuerpo singular y del cerebro del individuo, porque en ellos sólo se expresa de una manera particular algo totalmente diferente, a saber, el "poder de las causas externas", la necesidad universal en cuyos marcos existen y actúan (se mueven) todos los cuerpos, incluido el cuerpo del ser humano.

Por lo tanto, el "pensamiento" (la facultad que distingue el "cuerpo pensante" del cuerpo no pensante) sólo puede ser comprendido si examinamos el "cuerpo" real en cuyo interior el pensamiento se realiza por necesidad y no por azar. Ese "cuerpo" no es la glándula "pineal", no es el cerebro y ni siquiera el cuerpo humano en su totalidad, sino solamente el conjunto infinito de "cuerpos", del cual forma parte también el cuerpo del hombre.

Al definir el pensamiento como un "atributo de la sustancia", Espinoza se sitúa por encima de todo representante del materialismo mecanicista. Asimismo, se anticipa a su época por lo menos en dos siglos cuando enuncia, en esencia, una tesis que Engels formularía de la siguiente forma: "Pero lo gracioso del caso es que el mecanicismo (incluyendo al materialismo del siglo XVIII) no se desprende de la necesidad abstracta ni tampoco, por tanto, de la casualidad. El que la materia desarrolle de su seno el cerebro pensante del hombre constituye, para él, un puro azar, a pesar de que, allí donde esto ocurre, se halla, paso a paso, condicionado por la necesidad. En realidad, es la naturaleza de la materia la que lleva consigo el progreso hacia el desarrollo de seres pensantes, razón por la cual sucede necesariamente siempre que se dan las condiciones necesarias para ello (las cuales no son, necesariamente, siempre y dondequiera las mismas)".

De lo anterior se deriva necesariamente la conclusión de que "la materia permanece eternamente la misma a través de todas sus mutaciones; de que ninguno de sus atributos puede llegar a perderse del todo y de que, por tanto, por la misma férrea necesidad con que un día desaparecerá de la faz de la tierra su floración más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y en otro tiempo".

¿Es necesario demostrar que nos hallamos ante una reproducción de la tesis que sustenta Espinoza? El propio Engels destacó de forma inequívoca la coincidencia total de sus ideas con las de Espinoza en este punto, y no es casual que Plejanov haya traído a colación esta circunstancia en el contexto de sus discusiones con los machistas: "Así, pues –pregunté– ¿considera usted que el viejo Espinoza estaba en lo cierto al decir que el pensamiento y la extensión no son otra cosa que dos atributos de una misma sustancia? 'Desde luego' –respondió Engels–, 'el viejo Espinoza tenía toda la razón'".

Lo importante en este caso no es tanto la coincidencia de ideas, cuanto el hecho de que Engels ve precisamente aquí la frontera que separa radicalmente el materialismo "inteligente" del materialismo mecanicista que, incapaz de orientarse en la dialéctica de las interrelaciones entre la "idea" y la materia, se ve arrastrado por fuerza hacia el callejón sin salida del célebre "problema psicofísico".

El discurso sobre la "naturaleza del pensamiento", sobre el pensamiento como tal, se construye de manera inaceptable a imagen y semejanza de la "inteligencia y la voluntad" del individuo singular, es decir, de acuerdo con la lógica del antropomorfismo que, al razonar sobre esta cuestión, siguen tanto los teólogos como los cartesianos. Ahora bien, ocurre justamente lo contrario: el intelecto y la voluntad del hombre singular han de ser entendidos

como una expresión particular y específica (y no necesariamente "adecuada") de la capacidad universal, "infinita en su género", necesariamente inherente, no a un cuerpo único, sino a todo el conjunto infinito de tales cuerpos unidos en una totalidad, que constituyen, según la expresión de Espinoza, "como si fuera un solo cuerpo".

Esta facultad universal pertenece al cuerpo singular solo porque este es capaz de existir y de actuar de acuerdo con una necesidad que lo conecta con todos los otros cuerpos, y no de acuerdo con la naturaleza, la forma y la disposición peculiar de las partículas de las que está compuesto

En otras palabras, por su naturaleza, el pensamiento consiste precisamente en la facultad de ejecutar acciones corporales reales de acuerdo con la lógica de cualquier *otro cuerpo*, y no de acuerdo con la lógica de la estructura específica del cuerpo que realiza estas acciones. En ello radica la esencia del espinozismo, la esencia del vuelco radical que operó Espinoza en la historia del pensamiento filosófico, un vuelco decisivo hacia el materialismo.

Un cuerpo es un cuerpo *pensante* en la medida en que es capaz de construir activamente sus propias acciones y realizarlas de acuerdo con los esquemas (con la forma y la disposición) de todo el conjunto de cuerpos del mundo circundante, con los esquemas de la necesidad universal.

Por supuesto, el hombre real, terrenal, está muy lejos de poder hacer esto; sin embargo, por cuanto piensa, actúa exactamente así y no de otra forma. Los grados de su *libertad* aumentan justamente en la misma medida en que actúa como un cuerpo pensante. Es posible afirmar que el problema de la libertad en la obra de Espinoza se identifica desde el principio con el problema de la facultad del "cuerpo pensante" (de la "cosa pensante") de existir y de actuar de acuerdo con el orden necesario de las cosas en el mundo circundante.

También en este punto, la doctrina de Espinoza constituye una antítesis radical del cartesianismo, a saber, su antítesis materialista. A los ojos de Descartes, "la libertad" se presenta por doquier como un simple sinónimo del "libre albedrío", o sea, de la capacidad del "alma" de actuar con absoluta independencia de todo el conjunto de las circunstancias materiales. En términos generales, se trata de la misma concepción del problema de la "libertad" que más tarde predicaron tanto Kant como Fichte, así como sus seguidores, incluidos los existencialistas contemporáneos.

En cambio, según Espinoza, esta concepción de la "libertad" es una ilusión más de nuestra (limitada) mente, a la que no corresponde nada en la realidad independiente de ella. Esta ilusión surge de manera muy simple, como consecuencia de la ignorancia de las mismas causas reales que estimulan al "cuerpo pensante" a actuar de una manera y no de otra.

El supuesto "libre albedrío" es, pues, sólo una máscara detrás de la cual se esconde en realidad la ausencia total de libertad, o la necesidad en forma de compulsión externa, tanto más irresistible cuanto que el "cuerpo pensante" no sólo no ve, sino que definitivamente no quiere ver las causas externas que lo esclavizan.

Según Espinoza, en cambio, la libertad consiste en la facultad de autodeterminación para la acción inherente al cuerpo pensante, que toma en cuenta activamente todo el conjunto de circunstancias y condiciones "corporales" de tal acción, en vez de obedecer ciegamente a la espontaneidad de los acontecimientos fortuitos inmediatos. El "cuerpo pensante", que abarca con la mirada no sólo las "causas" externas que

actúan directamente sobre él en un momento dado, sino también las más distantes, se revela capaz de actuar a contrapelo de la presión ejercida por una u otra situación fortuita y efímera, de acuerdo con la necesidad general integral del mundo exterior, de acuerdo con la "razón".

No es difícil entender cuánto más amplia, más profunda y –lo más importante–, más realista que la cartesiana, resulta esta forma de plantear el problema de la "libertad". Al rechazar de manera categórica la interpretación de la libertad como "libre albedrío", Espinoza formula su concepción de la libertad como la actuación real ("corpórea") del hombre que determina activamente (es decir, conscientemente) los objetivos y los medios de sus acciones, de acuerdo con el nexo general –global, no sólo inmediato– objetivo de las cosas.

De forma unánime, los adversarios cartesianos de esta concepción (quienes hasta el día de hoy abordan el problema de la "libertad" exclusivamente como "libre albedrío", o sea, como un fenómeno que tiene lugar *en el interior* de un "cuerpo pensante" singular, como la "independencia" absoluta de la psiquis del individuo respecto al mundo exterior) le reprocharon –y aún le siguen reprochando– a Espinoza su supuesta propensión hacia el "fatalismo". Nada más alejado de la realidad.

No deja de tener interés señalar que en nuestros días los filósofos burgueses dirigen este mismo reproche de "fatalismo", de negación de la "libertad de la personalidad", no sólo contra Espinoza, sino también contra el marxismo, y se sirven para ello de los mismos argumentos y de sus fundamentos teóricos. Así, en el *Diccionario Filosófico* de Heinrich Schmidt [el *Philosophisches Wörterbuch* de Heinrich Schmidt, publicado por vez primera en Alemania Occidental en 1912], leemos esta definición de "libertad":

"La libertad (Freiheit) es la posibilidad de comportarse a su gusto. La libertad es libre albedrío. Por su esencia, la voluntad es siempre una voluntad libre [...] El marxismo considera la libertad como una ficción: en realidad, el hombre siempre piensa y actúa en dependencia de los estímulos y del entorno (Véase: *Situación*), en el cual juegan un papel fundamental las relaciones económicas y la lucha de clases". Y así sucesivamente, con el mismo espíritu.

Por supuesto, tanto Espinoza como el marxismo rechazan esta "libertad" –el "libre albedrío"– y colocan en su lugar la libertad real, alcanzable sólo mediante la acción coincidente con las tendencias generales del cambio de las "situaciones" históricas universales, y no con presiones ejercidas sobre el "cuerpo" y la "psiquis" del individuo por circunstancias inmediatas, empíricamente constatables…

Fue precisamente Espinoza quien formuló por primera vez la definición de libertad como actuación de conformidad con la necesidad universal del mundo, porque solamente esta actuación hace al hombre dueño y no siervo ciego de las "circunstancias" y asegura a fin de cuentas la superación exitosa de los obstáculos que se alzan en el camino hacia un objetivo racional planteado; mientras que la concepción cartesiana de la libertad como libre albedrío del individuo aislado, como posibilidad de hacer "lo que se quiera", acarrea que ese "libre albedrío" choque con la resistencia, para él invencible, del "poderío de las causas externas" y, como resultado, resulte absolutamente impotente y de ningún modo "libre".

Ante la sabiduría de la solución de Espinoza, inclinó la cabeza el propio Hegel, quien intentaba salvar la concepción cartesiana de la libertad con una interpretación antimaterialista de la necesidad universal, entendida como necesidad del "espíritu

absoluto”, puramente lógica. Sin embargo, el esquema general de su solución del problema lo sitúa del lado de Espinoza, contra Kant y Fichte.

Tanto el planteamiento como la solución del problema psicofísico que ofrece Espinoza, trascienden con creces los marcos de su contenido específico. Su grandeza y su valor imperecedero en la historia de la filosofía, de la ciencia y de la cultura, consisten en haber formulado de forma en extremo aguda y sin compromisos, las condiciones del planteamiento y la solución correcta no sólo de este, sino también de cualquier problema científico similar. Estas condiciones contienen en sí el principio del monismo materialista, cuyo valor cosmovisivo y metodológico se resume en una fórmula simple pero enjundiosa: explicar el mundo material a partir de sí mismo, sin cualesquiera añadidos extraños y sin “sustracciones” mutiladoras. No se trata de *reducir* series directamente opuestas de fenómenos a lo que es común a todas ellas, sino, por el contrario, de *deducir* fenómenos distintos y opuestos a partir de una *causa* inicial común, completamente corpórea, *que genera* los unos a los otros. Esta es la vía del *desdoblamiento de una misma realidad* en sus momentos opuestos, la vía de la “deducción materialista”.

Espinoza comprendió con precisión que si las oposiciones empíricamente evidentes (el alma y el cuerpo, la razón y la voluntad, el intelecto y los “afectos”, y así sucesivamente) se consideran dadas y son constatadas desde el inicio como series de fenómenos mutuamente excluyentes, la tarea de investigar su unidad y su interconexión necesaria se vuelve insoluble de forma automática. Espinoza estimaba que la única alternativa a este callejón sin salida del dualismo cartesiano, es precisamente el método inverso, que parte de una comprensión clara de una unidad inicial dada y luego procura esclarecer cómo y por qué este “lo mismo” genera dos formas de su propia expresión, no sólo diferentes, sino también opuestas. Es por ello que se sitúa conscientemente en el ámbito del principio dialéctico del “desdoblamiento de la unidad” (Lenin), el único que conduce a la *comprensión* (al conocimiento) del vínculo real existente entre fenómenos que nos parecen mutuamente excluyentes y, por esta razón, “no unificables”…

En términos generales, esta es también la vía que sigue el autor de *El Capital*, la forma lógica de un punto de vista esencialmente histórico, encaminado a esclarecer cómo “se engendran”, cómo se originan realmente las diferencias y las contraposiciones empíricamente evidentes. Se trata del principio de la *deducción*, que aún hoy se opone al “reduccionismo”, cuya sabiduría consiste en el intento infructuoso de *reducir* la diversidad concreta de los fenómenos de la naturaleza y de la historia a una triste uniformidad, a una “unidad” formal sin vida de hechos de diverso género, a un sucedáneo artificial de la comprensión real del nexo vivo y contradictorio que se establece entre ellos en la totalidad natural infinita.

Precisamente por eso aún hoy los positivistas odian tanto a Espinoza y su principio de "sustancia". La "lógica de la ciencia" fundada por ellos no es compatible con este principio, ya que parte de la idea infantil de que sólo el lenguaje crea la "unidad" del conocimiento teórico y de que esta unidad sólo existe en el lenguaje –"el lenguaje de la ciencia"–, fuera del cual sólo habría una “diversidad” puramente subjetiva e inconexa de impresiones sensoriales y vivencias.

Si una u otra cualidad (por ejemplo, el valor, la medida aritmética, la forma espacial, la información o la organización, etc.) se considera “en sí misma” como un “objeto abstracto” particular, y las cosas que poseen esa cualidad solo son consideradas como sus “portadores”, también “en sí mismos”, la cualidad en cuestión se transforma

inmediatamente en una “esencia” particular y adquiere propiedades místicas, similares a las propiedades del “alma” que solamente se encarna en cosas materiales completamente independientes de ella por su “naturaleza” y sencillamente inconmensurables con ellas. Tales son “los números y las figuras” de los pitagóricos, la “entelequia” (o “fuerza vital”) de los vitalistas, el “valor” de los economistas vulgares, la “estructura” y “el sistema” de los estructuralistas, la técnica, la tecnología, las reglas jurídicas y los “valores” morales de los sociólogos burgueses, los “signos” y los “significados” de los positivistas lógicos, etc. Para cada grupo particular de fenómenos se formula un principio particular de explicación. Lo que hace la “filosofía de la ciencia” positivista es transformar semejantes abstracciones –creaciones artificiales de la mente–, en sus propios “objetos”, como consecuencia de lo cual surge el problema irresoluble para ella de conectar los “temas” de la ciencia con sus “objetos”, las palabras con las cosas, los “signos” con los “significados”, los conceptos científicos con la experiencia, con la práctica, con las “realidades banales” de la vida cotidiana, según la expresión del conocido positivista Philipp Frank.

Para Espinoza, la unidad interna de los fenómenos de la naturaleza y de la vida humana es un punto de partida y un hecho no menos real que la diversidad que surge dentro de ella. Para los positivistas, una y otra sólo existen en el interior del cuerpo del hombre: la diversidad, en la sensoriedad, y la unidad, sólo en la palabra, en el lenguaje. No es difícil comprender que se trata de posiciones antagónicas. La de Espinoza es la de un materialismo inteligente, que extiende sus principios a la comprensión de la naturaleza y de la vida del hombre, incluida su actividad cognoscitiva. La posición de los positivistas es la de reducir todo a las abstracciones de la fisiología y de la lingüística: se trata el idealismo psicofisiológico que contrapone por adelantado los eventos que ocurren en el interior del cuerpo del hombre con su cerebro, a los acontecimientos del mundo circundante.

No es difícil comprender que la visión monista consecuente de Espinoza sobre estas dos series de eventos conserva en nuestros días un valor heurístico inestimable – aún no del todo justipreciado– para la solución de problemas tan sutiles como el de las interrelaciones existentes entre la psicología y la fisiología del sistema nervioso superior, entre el “signo” y su “significado”, entre los procesos psíquicos y el comportamiento “externo”, y otros muchos de este género. El eminente psicólogo soviético Liev Vigotski escribió de forma convincente en varias ocasiones acerca de la actualidad de los principios defendidos por Espinoza en relación con este tema.

¿Es casual el hecho de que el gran Einstein deseara tener precisamente al viejo Espinoza como árbitro filosófico en su discusión con Miels Bohr? Pues, en este caso, el debate se apoyaba en una u otra interpretación del problema del "observador" de los fenómenos físicos. ¿Quien observa los acontecimientos del mundo físico?, ¿el hombre entendido como representante del mundo y como suyo ciudadano con plenos derechos, como una partícula sujeta a todas las leyes de la física sin excepción, o un "intelecto" incorpóreo matematizante, que contempla la naturaleza “desde fuera” sin tener nada en común con ella?

Una de dos: o el monismo materialista consecuente de Espinoza, o el dualismo, el pluralismo y el relativismo que separa la unidad viva existente entre la naturaleza y el hombre y, por ello, conduce inevitablemente no sólo a la contraposición de la “lógica de la ciencia” (el “orden de las ideas”) con la lógica de las cosas, sino también al desmembramiento del propio sujeto del conocimiento, la razón humana, en un gran número de compartimentos mal ligados entre sí, sujetos a “lógicas” diversas (por ejemplo, la “lógica del conocimiento empírico” y la “lógica de la ciencia”; la “lógica de la matemática” y

la "lógica de las ciencias inductivas", etc.). Esto resulta comprensible, pues el "investigador" u "observador" que se ocupa de abstracciones muertas, no constituye él mismo más que una abstracción, distante del sujeto real del conocimiento, del hombre real que desarrolla su actividad objetiva en el mundo real.

La idea central del espinozismo es la convicción de que es necesaria una escala única, común a la naturaleza de las cosas y a la razón en general, una lógica común que determine, como decía Espinoza, "el orden y la conexión de las ideas" de acuerdo con "el orden y la conexión de las cosas". En caso contrario, la razón que sigue su lógica "específica" no es capaz de producir más que desorden; pues las abstracciones no son objetos del pensamiento y el conocimiento, sino medios suyos, una especie de "señales viales" que ayudan al ser humano a orientarse en el intrincado laberinto de la naturaleza. La tarea de una inteligencia genuina consiste en colocar correctamente estos indicadores en los cruces y en las intersecciones de los caminos. Quien explora estos caminos y los convierte en avenidas amplias no es "la ciencia por sí misma", sino una ciencia indisolublemente vinculada con la praxis.

Sólo la dialéctica materialista es capaz en nuestros días de jugar este papel de lógica del desarrollo de la ciencia y de la cultura. Por supuesto, Espinoza no creó ni podía crear una lógica así en su época. Sin embargo, en esencia, planteó el problema de crear precisamente esta lógica, y la cultura de pensamiento dialéctica actual es inconcebible sin su aporte.

Quien contempla y conoce en la figura del hombre, ¿es la Naturaleza por sí misma? ¿O quien lo hace es cierto "intelecto" incorpóreo que flota fuera del espacio, conectado no se sabe cómo con la carne pecadora del hombre-científico?

La respuesta de Espinoza es inequívoca y conserva su actualidad en nuestros días. Quien conoce la naturaleza no es la "mente", el "espíritu" o la "razón", sino únicamente el Hombre totalmente real, con su organización corpórea espacialmente determinada, que posee una mente, un espíritu, una razón. En otras palabras, en la figura del Hombre quien realmente conoce (es decir, se conoce a sí misma) es la naturaleza en su infinitud, y en modo alguno el "sujeto" incorpóreo del idealismo con sus experiencias internas, trátese del "alma" cartesiana, del "espíritu absoluto" de Schelling y de Hegel, la "voluntad" de Schopenhauer, o la "información pura" de los partidarios tardíos de Aristóteles que aún hablan del conocimiento como percepción de la "forma pura" sin materia. Hace ya trescientos años, Espinoza echó a un lado estas y otras concepciones similares acerca de la relación cognoscitiva del hombre con la naturaleza. Por ello, continúa siendo uno de los luchadores más poderosos en la guerra sin cuartel del materialismo contra el idealismo en todas sus vertientes heterogéneas, incluidas las que visten el traje de la "ciencia moderna" y recurren al "lenguaje de la ciencia".

En su tiempo, Espinoza se sirvió del lenguaje de la teología para defender los intereses de la ciencia. Sus adversarios se sirven del lenguaje de la ciencia para defender los intereses de la superstición. En ello radica la diferencia principal.

A partir de lo anterior, ha de quedar claro que no hay nada más falso e injusto que acusar a Espinoza de haber perdido actualidad. La actitud ante Espinoza es la actitud ante su principio, el principio del materialismo consecuente, monista, militante. Si la sociedad burguesa contemporánea no asume la esencia de su filosofía, la explicación debe buscarse en ella misma, en sus principios.

El "secreto" de la actitud de la filosofía burguesa contemporánea hacia Espinoza puede desvelara través de las siguientes palabras de Marx que, aunque referidas a otra época, conservan su fuerza tanto para los tiempos de Espinoza como para el capitalismo de nuestros días: "Como la mariposa nocturna que, luego de ocultarse el sol común para todos, busca la luz de las lámparas que cada ser humano enciende para sí". Espinoza era hijo de su tiempo, pero no su apologista; fue un ideólogo de la burguesía ascendente, pero nunca un albacea de los pequeños comerciantes o los grandes empresarios. Fue la conciencia de la época y, por ello, no sólo expresó sus contradicciones y conflictos, sus errores evidentes y sus "ilusiones honestas", sino también sus desilusiones en relación consigo misma y sus esperanzas de que fuese posible organizar la vida de forma tal que la luz de las "lámparas" no se apague antes que la luz del "sol común", el hombre sea digno de ser llamado "hombre racional" y pueda presentarse en la integridad su ser frente a la totalidad de la naturaleza.

En febrero pasado se cumplieron trescientos años de la muerte de Espinoza; y en diciembre se cumplirán trescientos años de la edición póstuma de sus obras –la *Opera posthuma*. Es todo un símbolo: el año de su muerte es el año de su nacimiento como pensador para la humanidad, para la inmortalidad.